نئے فقہی مسائل کا مستند اور مدلل مجموعہ

نوازل الفقہ

جلد دوم

عبادات سے متعلق نئے مسائل

زکوۃ، عشر و خراج، روزہ، حج اور قربانی سے متعلق مسائل

اختر امام عادل قاسمی

دائرة المعارف الربانية

جامعہ ربانی منورواشریف، سمستی پور بہار

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(نئے فقہی مسائل کا مستند اور مدلل مجموعہ)

نوازل الفقہ

جلد دوم

عبادات سے متعلق نئے مسائل

(زکوٰۃ، عشر وخراج، روزہ، حج اور قربانی سے متعلق مسائل)

اختر امام عادل قاسمی

دائرۃ المعارف الربانیۃ

جامعہ ربانی منورواشریف، سمستی پور بہار

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

نام کتاب:- نوازل الفقہ (جلد دوم)

(عبادات (زکوۃ، عشر وخراج، روزہ، حج اور قربانی) سے متعلق نئے مسائل)

مصنف:- مولانا مفتی اختر امام عادل قاسمی

صفحات:- ۳۴۷

سن اشاعت:- ۱۴۴۵ھ مطابق ۲۰۲۳ء

ناشر:- دائرۃ المعارف الربانیۃ جامعہ ربانی منورواشریف سمستی پور بہار

ملنے کے پتے

☆مرکزی مکتبہ جامعہ ربانی منورواشریف، پوسٹ سوہما، ضلع سمستی پور بہار 848207 موبائل نمبر:9473136822

☆مکتبہ الامام، سی 212، امام عادل منزل، گراؤنڈ فلور، شاہین باغ، ابوالفضل پارٹ ۲، اوکھلا، جامعہ نگر، نئی دہلی 25 موبائل نمبر:9934082422

فہرست مندرجات نوازل الفقہ جلد دوم

مسائل زکوٰۃ

☆زکوۃ کے مسائل-نئے حالات کے تناظر میں: ص ۱ تا ۶۱

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱	**اموال زکوۃ**	۳
۲	ملک تام کا مفہوم	۳
۳	مال تجارت کی زکوۃ قبضہ سے پیشتر	۶
۴	کرایے کی پیشگی رقم پر زکوۃ	۱۰
۵	جن اموال کا کوئی معین مالک نہ ہو ان کی زکوۃ	۱۳
۶	مال حرام کی زکوۃ	۱۶
۷	قرض پر زکوۃ کی تفصیل	۱۹
۸	قرض کی زکوۃ کس پر واجب ہے؟	۱۹
۹	قول اول	۱۹
۱۰	قول ثانی	۲۰
۱۱	تبصرہ	۲۱
۱۲	جمہور کا مسلک	۲۱
۱۳	کس طرح کے قرضوں پر زکوۃ واجب ہے؟	۲۱
۱۴	دین کی تقسیم مدیون کے اعتبار سے-دین کی تقسیم محل دین کے اعتبار سے	۲۴،۲۲
۱۵	پراویڈنٹ فنڈ کی زکوۃ	۲۶

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۶	نما کی حقیقت اور شکلیں	۳۰
۱۷	نما شرط بھی اور علت بھی	۳۱
۱۸	حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ	۳۳
۱۹	حاجت اصلیہ کی بہتر تعریف	۳۴
۲۰	حاجت اصلیہ کا دائرہ	۳۵
۲۱	مانع زکوۃ دین - اقسام و احکام	۳۵
۲۳	دین کی قسمیں اور احکام	۳۶
۲۴	اموال باطنہ اور اموال ظاہرہ کے احکام	۳۷
۲۵	دین کی دوسری تقسیم - دین اللہ اور دین العباد	۳۸
۲۶	دین کی تیسری تقسیم۔ طویل المیعاد اور قصیر المیعاد	۴۰
۲۷	دین موجل کے مانع زکوۃ ہونے کی بنیاد مطالبہ واداپر ہے	۴۴
۲۸	طویل المیعاد قرضوں میں صرف سالانہ واجب الطلب مقدار وضع۔۔	۴۶
۲۹	کمپنیز پر زکوۃ	۴۶
۳۰	ہیرے اور جواہرات کی زکوۃ	۴۹
۳۱	اموال تجارت پر زکوۃ	۵۴
۳۲	ہول سیل یا پھٹکر	۵۶
۳۳	شیئرز اور بونڈس کی زکوۃ	۵۷
۳۴	شیئرز کی زکوۃ	۵۷
۳۵	دور اول	۵۷

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۳۶	دور ثانی	۵۸
۳۷	دور ثالث	۶۰
۳۸	بونڈس کی زکوٰۃ	۶۰

☆نصاب زکوٰۃ میں اصل معیار-سونا یا چاندی: ص ۶۲ تا ۸۹

۳۹	ایک پرانا سوال	۶۲
۴۰	قیمتوں کا عالمی معیار	۶۴
۴۱	اسباب ترجیح	۶۵
۴۲	عصر حاضر کا ایک نیا رجحان-جائزہ	۷۱
۴۳	چاندی کی قدر و قیمت میں اتار چڑھاؤ کا معاملہ	۷۲
۴۴	نصابوں کے درمیان توازن کا مسئلہ	۷۵
۴۵	نصاب زکوٰۃ کی حکمت	۷۷
۴۶	بعض مسائل کی تنقیح	۷۸
۴۷	معیار نصاب کے بارے میں احناف کا اصل مسلک	۷۸
۴۸	کیا چاندی دائمی معیار نصاب ہے؟	۸۲
۴۹	انفع للفقراء کا مفہوم	۸۳
۵۰	نظام زکوٰۃ کی بنیاد فقراء کے مفادات پر	۸۳
۵۱	قربانی اور صدقۃ الفطر کے نصاب میں یسر مطلوب نہیں ہے	۸۴
۵۲	ایک مصنوعی تقسیم	۸۵
۵۳	قلب موضوع	۸۵

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۵۴	کرنسی نوٹوں میں نصاب کا معیار	۸۶
۵۵	تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ	۸۸

☆ مدات زکوٰۃ کی معنویت اور نصاب زکوٰۃ کا معیار: ص ۹۰ تا ۱۲۷

۵۶	اسلامی بیت المال کی مالی مدات	۹۰
۵۷	زکوٰۃ اسلام کے معاشی نظام کا ایک اہم حصہ	۹۱
۵۸	زکوٰۃ کے مصارف	۹۱
۵۹	مدات زکوٰۃ کی اہمیت و معنویت	۹۲
۶۰	قرآنی مدات میں کسی ترمیم کی گنجائش نہیں ہے	۹۳
۶۱	فقراء و مساکین	۹۴
۶۲	فقیر اور مسکین کا فرق	۹۵
۶۳	فقر و مسکنت کا ثبوت	۹۸
۶۴	عاملین زکوٰۃ	۱۰۰
۶۵	مؤلفۃ القلوب	۱۰۱
۶۶	مؤلفۃ القلوب کی قسمیں	۱۰۱
۶۷	غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جائیگی	۱۰۲
۶۸	کیا مؤلفۃ القلوب کا حکم باقی ہے؟	۱۰۴
۶۹	مدات کے ذکر میں قرآن کا اسلوب بیان	۱۰۶
۷۰	تملیک کا مسئلہ	۱۰۷
۷۱	فی الرقاب (غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے لوگ)	۱۰۸

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۷۲	الغارمون (قرض کے بوجھ میں دبے کچلے لوگ)	۱۰۸
۷۳	فی سبیل اللہ	۱۱۱
۷۴	قرآن وسنت میں فی سبیل اللہ کا استعمال	۱۱۲
۷۵	مخالف دلائل کا احتساب	۱۱۵
۷۶	ابن السبیل (مسافر)	۱۲۲
۷۷	مدات کے درمیان ترتیب	۱۲۳
۷۸	قرآنی ترتیب کی حکمت	۱۲۳
۷۹	زکوۃ صرف بنیادی مسائل کا حل ہے	۱۲۵
۸۰	تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا	۱۲۷

☆ مدارس اسلامیہ میں اموال زکوۃ کا استعمال: ص ۱۲۸ تا ۱۵۱

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۸۱	طلبۂ مدارس کس مصرف میں داخل ہیں؟	۱۲۸
۸۲	عام علماء اور خدام دین کا حکم	۱۳۲
۸۳	تملیک زکوۃ کا مسئلہ	۱۳۴
۸۴	تملیک کے مختلف طریقے	۱۳۵
۸۵	تملیک کی ایک بہتر صورت	۱۳۷
۸۶	طلبہ سے مختار نامہ بنوانا	۱۳۸
۸۷	مہتمم مدرسہ کی شرعی حیثیت	۱۳۹
۸۸	امیر کے لئے ولایت جبریہ عامہ کا مسئلہ	۱۴۰
۸۹	ایک شبہہ کا ازالہ	۱۴۱

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۹۰	دواوراعتراضات کا جواب	۱۴۲
۹۱	اکابر دیوبند کی آراء	۱۴۳
۹۲	سفراء مدرسہ کی شرعی حیثیت	۱۴۶
۹۳	ادارہ کے زکوٰۃ فنڈ سے دیگر مدات کے لئے رقوم کی منتقلی	۱۴۸
۹۴	تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا	۱۴۹
۹۵	تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ	۱۵۰

☆ اسلام کا نظام عشر وخراج اور اراضی ہندوپاک کا شرعی حکم: ص ۱۵۲ تا ۱۹۸

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۹۶	عشر وخراج کے مابین وجوہ فرق	۱۵۳
۹۷	عشری زمینیں	۱۵۵
۹۸	خراجی زمینیں	۱۵۶
۹۹	خراج کی مقدار اور نوعیت	۱۵۸
۱۰۰	اراضی ہندوپاک کا شرعی حکم	۱۶۲
۱۰۱	اراضی پاکستان	۱۶۴
۱۰۲	اراضی ہند	۱۶۵
۱۰۳	حقیقت واقعی	۱۷۱
۱۰۴	ہندستانی اراضی میں خراج کی شرح	۱۷۲
۱۰۵	بعض اکابر کا مسلک	۱۷۴
۱۰۶	فتاویٰ دارالعلوم کے دلائل کا جائزہ	۱۷۸
۱۰۷	پس چہ باید کرد	۱۸۲

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۰۸	مجہول الحال اراضی کا حکم	۱۸۳
۱۰۹	سرکاری محصول سے عشر وخراج ساقط نہیں ہوتے	۱۸۴
۱۱۰	خراج کی شرعی حیثیت	۱۸۵
۱۱۱	اخراجات کی منہائی کا مسئلہ	۱۸۶
۱۱۲	مزارعت کی صورت میں عشر وخراج کس پر ہے	۱۸۷
۱۱۳	عشر کے لئے کوئی نصاب نہیں	۱۸۹
۱۱۴	عشر کس قسم کی پیداوار پر واجب ہے؟	۱۹۰
۱۱۵	مچھلی کی کاشت پر عشر نہیں	۱۹۰
۱۱۶	شہتوت کے باغات کا حکم	۱۹۲
۱۱۷	ثمر دار اور بے ثمر باغات کا مسئلہ	۱۹۳
۱۱۸	سبزیوں میں عشر واجب ہے	۱۹۴
۱۱۹	اراضی وقف کی پیداوار میں عشر واجب ہے	۱۹۴
۱۲۰	تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا	۱۹۵

مسائل روزہ

☆مسائل رویت ہلال: ص۱۹۹تا۲۶۱

۱۲۱	مطلع کا مفہوم اور حدود	۲۰۰
۱۲۲	اختلاف مطالع کی حقیقت	۲۰۱
۱۲۳	اختلاف مطالع کے اعتبار کے دلائل	۲۰۴
۱۲۴	اختلاف مطالع معتبر نہ ہونے کی وجوہات	۲۰۶

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۲۵	برصغیر کے دور دراز علاقوں میں ہونے والی رویت کا حکم	۲۱۲
۱۲۶	ایک خطہ کی رویت دوسرے خطہ میں معتبر ہونے کا معیار	۲۱۳
۱۲۷	رویت کے لئے فلکی حسابات سے استفادہ	۲۱۶
۱۲۸	فلکی حسابات بذات خود غیر شرعی نہیں ہیں	۲۱۸
۱۲۹	شہادت ایک امر ظنی ہے	۲۲۱
۱۳۰	شہادت قرائن کے خلاف ہو تو قابل رد ہوتی ہے	۲۲۳
۱۳۱	شہادت پر قاضی کا مطمئن ہونا بھی ضروری ہے	۲۲۵
۱۳۲	مطلع کو متأثر کرنے والی چیزیں	۲۲۶
۱۳۳	ایک شخص کی شہادت پر رمضان کا آغاز اور پھر عید کا چاند نظر نہ آنا	۲۲۸
۱۳۴	گواہوں کے لئے عدل کا معیار	۲۳۱
۱۳۵	چاند دیکھنے والوں کی ذمہ داری	۲۳۷
۱۳۶	صوبائی قاضی کے اعلان رویت کے حدود	۲۳۸
۱۳۷	ریڈیو اعلان کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں	۲۴۱
۱۳۸	جن علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہو۔۔۔	۲۴۲
۱۳۹	جب ملک کے چند شہروں میں رویت کا اعلان ہو جائے	۲۴۳
۱۴۰	چاند کا اعلان کرنے کا حق کس کو ہے؟	۲۴۶
۱۴۱	غیر مجاز اعلان رویت کا حکم	۲۴۷
۱۴۲	مختلف رویت ہلال کمیٹیوں کی ذمہ داریاں	۲۴۸
۱۴۳	رویت ہلال میں فلکی حسابات کی شرعی حیثیت	۲۴۹

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۴۴	احادیث رویت ہلال	۲۴۹
۱۴۵	فاقدر والہ" کی تشریح	۲۵۳
۱۴۶	حدیث میں "رویت" کی تشریح	۲۵۴
۱۴۷	نحن امۃ امیۃ لانکتب و لانحسب کا مطلب	۲۵۵
۱۴۷	فلکی حسابات کے باب میں امت آج بھی ناخواندہ ہے	۲۵۶
۱۴۸	فلکی حسابات کے ذریعہ ایک عید اور ایک رمضان کا تصور پورا ہونا مشکل	۲۵۶
۱۴۹	رویت ہلال کو اوقات نماز پر قیاس کرنا درست نہیں	۲۵۷
۱۵۰	فلکی حسابات کے خلاف رویت کی شہادت	۲۵۸
۱۵۱	تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ	۲۵۸
۱۵۲	تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا	۲۵۹

☆روزہ کی حالت میں مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینا: ص ۲۶۲ تا ۲۷۴

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۵۳	سقوط کفارہ کے لئے صورت عذر بھی کافی ہے	۲۶۲
۱۵۴	شبہ کی بنا پر کفارۂ رمضان ساقط ہو جاتا ہے	۲۶۴
۱۵۵	دوسرے کی جان بچانے کے لئے روزہ توڑنے کا حکم - مذاہب فقہاء	۲۶۵
۱۵۶	حنفیہ کے اصول پر۔۔۔	۲۶۵
۱۵۷	اگر مرضعہ اپنے بچہ کے لئے روزہ توڑ دے	۲۶۶
۱۵۸	دینی ذمہ داری کی ادائیگی پر کفارہ واجب نہیں ہو سکتا	۲۶۸
۱۵۹	فقہاء مالکیہ	۲۶۹
۱۶۰	فقہاء شافعیہ	۲۷۰

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۶۱	فقہاءِ حنابلہ	۲۷۲
۱۶۲	کسی کی جان بچانے کے لئے خون دینا مباح ہے، واجب نہیں	۲۷۳
۱۶۳	تجویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ	۲۷۴

مسائل حج

☆ منیٰ و مزدلفہ میں حاجیوں کے لئے قصر و اتمام کا مسئلہ: ص ۲۷۵ تا ۲۸۷

۱۶۴	کسی مقام کو کسی شہر کا حصہ کب قرار دیا جائے گا؟ بنیادیں	۲۷۵
۱۶۵	آبادی کی شرط	۲۷۸
۱۶۶	آبادی سے اتصال کا معیار	۲۷۹
۱۶۷	منیٰ ایک آباد علاقہ	۲۸۰
۱۶۸	آبادی کے لئے مکانات کی شرط	۲۸۱
۱۶۹	اگر بعض محلے شہر سے فاصلے پر ہوں	۲۸۲
۱۷۰	فناءِ شہر کی تعریف	۲۸۲
۱۷۱	منیٰ کی حیثیت	۲۸۳
۱۷۲	منیٰ میں جمعہ کا مسئلہ	۲۸۴
۱۷۳	منیٰ مناخ من سبق" کا مفہوم	۲۸۵
۱۷۴	اگر قصر و اتمام کی جہتوں میں اختلاف ہو جائے	۲۸۶
۱۷۵	تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ	۲۸۷

☆حج میں رمی جمار کے اوقات: ص۲۸۸تا۳۰۹

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۷۶	حکمت رمی	۲۸۹
۱۷۷	حکم شرعی	۲۹۰
۱۷۸	رمی کا وقت	۲۹۱
۱۷۹	رمی بتاریخ ۱۰/ ذی الحجہ	۲۹۲
۱۸۰	متعلقہ روایات پر ایک نظر	۲۹۴
۱۸۱	ایام تشریق میں رمی	۲۹۹
۱۸۲	انتہائے وقت جواز	۳۰۰
۱۸۳	حنفیہ کی رائے توسع واعتدال کی حامل ہے	۳۰۱
۱۸۴	مشکلات کو حل کرنے کی ضرورت ہے	۳۰۳
۱۸۵	زیادہ قابل قبول مسلک	۳۰۵
۱۸۶	منی میں حجاج کے قیام کی شرعی حیثیت	۳۰۷
۱۸۷	تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا	۳۰۷

☆اجتماعی قربانی سے متعلق بعض مسائل: ص۳۱۰تا۳۳۱

۱۸۸	جانور کی خرید میں نیابت کا ثبوت	۳۱۰
۱۸۹	ذبح میں نیابت کا ثبوت	۳۱۱
۱۹۰	دیگر مالی عبادتوں کی طرح قربانی میں بھی نیابت کی اجازت ہے	۳۱۲
۱۹۱	اجتماعی قربانی میں ذمہ داریاں اور کوتاہیاں	۳۱۲
۱۹۲	جانوروں میں حصوں کی تعیین	۳۱۳

سلسلہ نمبر	عناوین	صفحات
۱۹۳	حصہ داروں کے گوشت کو باہم مخلوط کرنا	۳۱۵
۱۹۴	قربانی سے قبل کوئی جانور مر جائے یا عیب دار ہو جائے	۳۱۶
۱۹۵	ناموں کی تعیین ذبح سے پہلے ضروری	۳۱۸
۱۹۶	ناموں کی تعیین کے بعد ان میں تبدیلی	۳۲۰
۱۹۷	اجتماعی قربانی میں اگر کچھ رقم بچ جائے	۳۲۴
۱۹۸	قربانی میں نظم وانتظام کی اجرت وصول کرنا	۳۲۶
۱۹۹	قربانی پیکج	۳۲۶
۲۰۰	اجتماعی قربانی کے نظم کے لئے مدرسہ کے مال کا استعمال	۳۲۹
۲۰۱	اجتماعی قربانی کا مناسب اور قابل عمل طریقہ	۳۳۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

زکوۃ کے مسائل

(نئے حالات کے تناظر میں)[1]

اسلام کا نظام زکوٰۃ ایک بہترین اور کامیاب فلاحی نظام ہے، کوئی بھی معاشی نظام اس سے بہتر فلاحی نظام کا نقشہ آج تک نہ پیش کر سکا، اور ہمیں یقین ہے کہ اسلام سے قطع نظر کر کے قیامت تک کوئی پیش بھی نہیں کر سکتا، دوسرے معاشی نظاموں کے فلاحی نقشوں کا جب ہم مطالعہ کرتے ہیں، تو اس میں کوئی توازن نظر نہیں آتا، کہیں سرمایہ داروں کو برتری حاصل ہے اور غرباء وحاجت مند ان کے مظالم کے شکار، تو کہیں فقراء اور حاجتمندوں نے اصحاب سرمایہ کی دولتوں پر غاصبانہ تسلط حاصل کر لیا ہے، اخلاقی طور پر نہ امراء کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی گئی ہے کہ تمہارے پاس جو کچھ مال ودولت ہے وہ خالق کائنات کی امانت اور عطیہ ہے، اس کو اعتدال کے ساتھ ضرورت مندوں میں تقسیم کرو، اور اپنے معاشرے کے اجتماعی ڈھانچے کو مستحکم کرنے کی کوشش کرو، اور نہ حاجتمندوں اور غریبوں کو یہ تلقین کی گئی ہے، کہ وہ کسی صاحب مال کی دولت پر ناجائز قبضہ نہ کریں، کہ یہ ایک انسان کی محنت وجفاکشی کی ناقدری اور قوت واختیار کا غلط استعمال ہے۔

ان نظاموں میں نہ اہل حاجت کے حقوق کی تعیین کی گئی، اور نہ سرمایہ کی تطہیر وتصفیہ کا کوئی نظم ،اور اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی نظام معاش سے الگ زندگیاں گذارنے والوں کو امن وسکون کی دولت نصیب نہیں ہے، اور نہ باہمی اعتماد کی دولت ان کو میسر ہے، ہر ایک دوسرے کو مشکوک نگاہ سے دیکھ رہا ہے اور ہر ایک کی یہ خواہش ہے کہ وہ دوسرے کا مال کس طرح سمیٹ لے، اس کے بر خلاف اسلام جو نقشہ مرتب کرتا ہے اس کی بنیاد باہمی اعتماد کی بحالی اور حرص وبخل کے خاتمہ پر ہے، اسلام ایک طرف ہر سرمایہ

-------- حواشی ---

1 - تحریر بمقام دار العلوم حیدرآباد، بتاریخ ستمبر ۱۹۹۲ء، اضافہ ونظر ثانی بمقام جامعہ ربانی منورواشریف

دار پر زکوۃ لازم نہیں کرتا بلکہ ایک نصاب مقرر کرتا ہے، اور اس میں ایک معمولی مقدار (چالیسواں حصہ) نکالنے کا حکم دیتا ہے، دوسری طرف اسلام زکوۃ لینے کے اصول مقرر کرتا ہے، اور ان لوگوں کی ایک فہرست تیار کرتا ہے، جو زکوٰۃ وصول کرنے کا قانونی استحقاق رکھتے ہیں، اور لینے کی بھی ایک حد بتاتا ہے، کسی حاجتمند کو اتنی زکوۃ نہ دی جائے کہ وہ خود صاحب نصاب ہو جائے، بلکہ عام حالات میں صرف اتنی مقدار دینے کی کوشش کی جائے جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکے، اسلام اس حاجت مند کو نہایت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے، جو اپنی غربت و مفلسی کے نام پر در در کی بھیک مانگتا پھرے اور اس راستے سے وہ تعطل و بے کاری کی زندگی گذارتے ہوئے دولت کی بڑی مقدار جمع کرلے، اسلام معاشرہ کے کسی فرد کو بے کار دیکھنا نہیں چاہتا، اسے یہ قطعی برداشت نہیں کہ کوئی شخص لوگوں کی زکوۃ کے بھروسے پر اپنے گھر میں بیٹھا رہے، اور معاشرے کے معاشی اور فلاحی کاموں میں حصہ دار نہ بنے، اسلام ایک طرف مالداروں کو زکوۃ دینے کا پابند کرتا ہے اور اس کے دینے پر فضائل اور نہ دینے پر تحذیری احکام سنا کر ان کے دلوں سے مال کی محبت کم کرتا ہے تو دوسری طرف زکوۃ کو مال کا میل کچیل بتا کر حاجت مندوں کی غیرتوں کو بیدار کرتا ہے، کہ آج تم نے ضرورت اور مجبوری کے تحت زکوۃ قبول کرلی ہے، لیکن جان لو کہ یہ جو کچھ تم لے رہے ہو، لوگوں کے اموال کا میل کچیل ہے، آئندہ تمہاری شرافت نفس کو قطعی زیب نہیں دیتا کہ تم اس زکوۃ کے انتظار میں ہاتھ پر ہاتھ ڈال کر بیٹھے رہو، اور معاشی لحاظ سے اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کی کوشش نہ کرو، نہیں! بلکہ تم بھی ایک باعزت انسان ہو تم صلاحیتوں سے بھرپور ہو، اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر خود اس لائق بننے کی کوشش کرو کہ دوسروں کو زکوۃ تقسیم کر سکو، کہ "الید العلیا خیر من الید السفلی"[2] اوپر دینے والا ہاتھ نیچے لینے والے ہاتھ سے بہتر ہے۔

-------- حواشی --

[2] - عن حكيم ابن حزام رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه و سلم قال (اليد العليا خير من اليدالسفلى(صحيح البخاري] المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي ج ٢ ص ٥١٨ حديث نمبر : ١٣٦١الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6 مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا -

یہ ہے اسلام کے نظام زکوۃ کا بنیادی خاکہ جو توازن واعتدال سے لبریز اور تعمیر افراد کی صلاحیتوں سے معمور ہے، جس سوسائٹی میں اسلام کا یہ نظام فلاح وبہبود نافذ ہو جاتا ہے، وہاں کوئی غریب نہیں رہتا، مال کی گردش کی رفتار بھی مناسب رہتی ہے، اور معاشی استحکامات کی قدریں بھی بلند ہوتی ہیں، اسلامی نظام کے زیر سایہ بسر کرنے والا معاشرہ بے کار اور مفلوج عناصر سے پاک ہو جاتا ہے، اس کا ہر فرد متحرک اور فعال اور مستعد بن جاتا ہے، جس کے نتیجہ میں خوشحالی اور امن وسکون کی وہ خوشگوار فضا قائم ہوتی ہے کہ زکوٰۃ لینے والا مشکل سے ملتا ہے، غریب وحاجتمند ڈھونڈنے سے نہیں ملتے، آج غریبوں کو مالداروں کے دروں کی ٹھوکریں کھانی پڑتی ہیں، لیکن اسلام کے نمائندہ معاشرے کی یہ کیفیت ہوتی ہے کہ مالدار اپنی زکوۃ سر پر اٹھا کر گھومتے ہیں، اور غریبوں کو تلاش کرتے ہیں مگر ان کو اس کا کوئی مستحق نہیں ملتا، بالآخر وہ صبح سے شام تک چکر کاٹنے کے بعد اپنے گھر واپس آجاتے ہیں، اسلام کی روشن تاریخ ایسے نظائر سے بھری پڑی ہے، اس تمہید کے بعد ہم اسلام کے نظام زکوۃ کے اندرونی حصے پر نگاہ ڈالتے ہیں۔

اموال زکوۃ

اسلام ہر طرح کے مال میں زکوۃ واجب قرار نہیں دیتا، بلکہ وجوب زکوٰۃ کی کچھ شرطیں مقرر کرتا ہے۔

ملک تام کا مفہوم

(ا) پہلی شرط ملک تام ہے، جو مال انسان کی ملکیت میں نہیں ہے یا ہے مگر ملکیت تامہ حاصل نہیں ہے، ان میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔۔۔ ملکیت تامہ سے یہاں حقیقی مفہوم مراد نہیں ہے، اس لئے کہ مال کو اللہ تعالی نے اپنی طرف منسوب کیا ہے مثلاً۔

*واٰتوھم من مال اللہ الذی آتاکم[3]

*وانفقوا مما رزقنٰکم[4]

-------- حواشی --

[3] -النور:۳۳

[4] -بقرہ:۲۵۴

*یبخلون بماآتاھم اللہ من فضلہ[5]

قرآن میں جہاں کہیں مال کو بندے کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ حقیقی طور پر نہیں، بلکہ مجازی طور پر اللہ کے نائب کی حیثیت سے:

" وانفقوامما جعلناکم مستخلفین فیہ"[6]

خدا نے مال کو جو انسان کی ملک قرار دیا ہے اس کا مطلب ہر گز یہ نہیں ہے کہ انسان اس مال کا مالک حقیقی ہے اور وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے، بلکہ اس کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ وہ اس مال سے نفع اٹھا سکتا ہے، اور اس کو اس مصرف میں استعمال کر سکتا ہے، جو خدا کی مرضی کے مطابق ہو، انسان کی ملکیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ پوری زمین اور کائنات تمام انسانوں کے لئے وقف ہے، اب جو شخص جس چیز پر پہلے قبضہ کر لے، وہ اس کی ملک ہے، یعنی اس سے انتفاع کا سب سے زیادہ حق دار وہی ہے، اس حق کو کوئی غصب نہیں کر سکتا، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اسی حقیقت کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کرتے ہیں۔

"انہ تعالیٰ لما اباح لھم الانتفاع بالارض ومافیھا مضارۃ والارض کلھافی الحقیقۃ بمنزلۃ مسجداو رباط جعل وقفاًعلیٰ ابناء السبیل وھم شرکاء فیھم فیقدم الاسبق فالاسبق ومعنی ملک الآدمی للشئ انہ احق بالانتفاع بہ من غیرہ[7]

یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک ملکیت دوسرے اس کا درجۂ کمال۔۔۔۔ ملکیت کا مفہوم تو وہی ہے جو ابھی بیان کیا گیا کہ انسان کو اس مقبوضہ مال پر تصرف کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہو جاتا ہے ،فقہاء نے اسی کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا ہے، علامہ ابن نجیم نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے:

"بانہ القدرۃ علی التصرف الا لمانع[8]

-------- حواشی --

[5] -آل عمران:۱۸۰

[6] -الحدید:۷

[7] -حجۃ اللہ البالغہ ج/۲ص/۶۴۰

[8] -البحر الرائق شرح کنز الدقائق ج 5 ص 278 زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926ھ/ سنة الوفاة 970ھ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

علامہ قرافیؒ فروق میں لکھتے ہیں:

"خُلَاصَةُ كَلَامِ الْأَصْلِ أَنَّ الْمِلْكَ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ مُقَدَّرٌفِي الْعَيْنِ أَوْ الْمَنْفَعَةِ يَقْتَضِي تَمْكِينَ مَنْ يُضَافُ إلَيْهِ مِنْ انْتِفَاعِهِ بِالْمَمْلُوكِ وَالْعِوَضُ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ"[9]

صاحب شرح وقایہ علامہ صدر الشریعۃ لکھتے ہیں:

"اتصال شرعی بین الانسان وبین شیئ تصرفہ فیہ و حاجزا عن تصرف الغیر"[10]

اور ملکیت کا درجۂ کمال یہ ہے کہ انسان کو اس مال پر حق تصرف کے ساتھ قبضہ واختیار بھی پوری طرح حاصل ہو اس میں تصرف کرنے سے کوئی مانع موجود نہ ہو، علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

ومنها الملك المطلق وهو أن يكون مملوكا له رقبة ويدا وهذا قول أصحابنا الثلاثة "[11]

اس کی تشریح کے طور پر ایک دوسری عبارت شامل کیجئے:

"ان یکون المال بیدہ ولم یتعلق بہ حق غیرہ وان یتصرف فیہ باختیارہ وان تکون فوائدہ حاصل لہ"[12]

اس کیفیت کے ساتھ جب کسی کے پاس نصاب کے بقدر مال سال بھر موجود رہے تو اس پر زکوۃ

-------- حواشی --

[9] - الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش) ج 3 ص 365 أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي سنة الولادة بلا/ سنة الوفاة 684هـ تحقيق خليل المنصور الناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1418هـ - 1998م مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 4

[10] - شرح الوقاية في مسائل الهداية : 196/2

[11] -بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 4 ص 23 تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م محمد عارف بالله القاسمي

[12] - مطالب اولی النھی شرح غایۃ المنتھی ج ۲ ص ۱٦

واجب ہو گی، اس ضمن میں چند مسائل پیش خدمت ہیں:

مال تجارت کی زکوۃ قبضہ سے پیشتر

(ا) مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کر دی گئی ہو لیکن مال کی وصولی اب تک نہ ہو سکی ہو، وہ قیمت جو ادا کی جاچکی، اور وہ مال جو خریدار کے ملک میں آچکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا اس پر زکوۃ واجب ہو گی یا نہیں ہو گی؟

ضابطے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مال جو خریدار کے ملک میں آچکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا، اس کی زکوۃ خریدار پر واجب نہ ہو گی، اس لئے کہ قبضہ سے پیشتر اگرچہ ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، مگر ملکیت تام حاصل نہیں ہوتی، خریدار اس پر تصرف کرنے پر عملاً قادر نہیں ہے، اس لئے اس مال کی زکوۃ نہ خریدار پر واجب ہو گی اور نہ بائع پر، دونوں میں سے کسی پر بھی اس کی زکوۃ واجب نہ ہو گی، خریدار پر اس لئے نہیں کہ مال اس کے قبضہ میں نہیں آیا، اور بائع پر اس لئے نہیں کہ اگرچہ اس مال پر قبضہ باقی ہے مگر مال اس کی ملکیت سے خارج ہو چکا ہے، فقہاء نے صراحت کے ساتھ یہ جزئیہ ذکر کیا ہے:

"وَأَطْلَقَ الْمِلْكَ فَانْصَرَفَ إلَى الْكَامِلِ وهو الْمَمْلُوكُ رَقَبَةً وَيَدًا فَلَا يَجِبُ على الْمُشْتَرِي فِيمَا اشْتَرَاهُ لِلتِّجَارَةِ قبل الْقَبْضِ وَلَا على الْمَوْلَى في عَبْدِهِ الْمُعَدِّلِلتِّجَارَةِ إذَا أَبَقَ لِعَدَمِ الْيَدِ"[13]

☆(فلا زكاة على مكاتب)لعدم الملك التام،ولا في كسب مأذون ،و لا في مرهون بعد قبضه ، ولا فيما اشتراه لتجارة قبل قبضه[14]

یہاں پر ایک پہلو یہ زیر بحث ہے کہ جب وہ مال تجارت جس کی قیمت کئی سال پیشتر ادا کی گئی مگر

-------- حواشی --

13 -البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج 2 ص 218زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926ھ/ سنة الوفاة 970ھ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

14-رد المحتار على "الدر المختار : شرح تنوير الابصار"ج 2 ص 263المؤلف : ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر (المتوفى : 1252ھ)

خریدار کے قبضہ میں آنے کے بعد گذشتہ سالوں کی زکوۃ بھی ادا کرنی ہو گی یا نہیں؟

بحر الرائق کی مذکورہ بالا عبارت کے مفہوم مخالف سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ قبضہ میں آنے کے بعد گذشتہ سالوں کی زکوۃ واجب ہو گی، لیکن علامہ شامیؒ نے خانیہ کے حوالہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے، جس میں مال تجارت کے بجائے سائمہ جانور کی خرید اور کئی سال بعد قبضہ کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ قبضہ میں آنے کے بعد بھی گذشتہ سالوں کی زکوۃ واجب نہ ہو گی، اوراس میں سائمہ اور مال تجارت میں کوئی فرق نہیں ہے:

قوله (قبل قبضه) أما بعده فيزكيه عما مضى كما فهمه في البحر من عبارةالمحيط فراجعه لكن في الخانية رجل له سائمةاشتراهارجل للسيامة ولم يقبضهاحتى حال ثم قبضها لا زكاة على المشتري فيمامضى لأنها كانت مضمونةعلى البائع بالثمن اه ومقتضى التعليل عدم الفرق بين ما اشتراها للسيامة أو للتجارة فتأمل[15]

البتہ وہ قیمت جو بائع کو مل چکی ہے، اگر اس نے مال حوالے نہیں کیا ہے، اس کی زکوۃ بائع پر واجب ہو گی، اس لئے کہ وہ قیمت اس کی ملکیت میں داخل ہو چکی ہے، اور اس پر قبضہ ہو جانے سے ملکیت تامہ بھی حاصل ہو چکی ہے، اس لئے بائع پر اس کی زکوۃ حولان حول کے بعد واجب ہو گی، فقہاء احناف کی کتابوں میں یہ جزئیہ صراحت کے ساتھ مجھے نہیں ملا، لیکن فقہ شافعی اور فقہ حنبلی کی کتابوں میں یہ جزئیہ صراحت کے ساتھ موجود ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے یہ جزئیہ ذکر کرنے کے بعد ادا کردہ قیمت کی زکوۃ بائع پر واجب قرار دی ہے، بلکہ یہاں تک لکھا ہے کہ خدانخواستہ اگر حولان حول کے بعد کسی مجبوری کی بنا پر یہ عقد فسخ ہو جائے اور بائع کو قیمت لوٹانی پڑے تو بھی اس کی زکوۃ بائع پر واجب ہو گی، اوراگر لوٹانے سے قبل اس کی زکوۃ ادا کرچکا ہے تو اسے قیمت سے وضع کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

-------- حواشی --

[15] -**حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة لابن عابدين.ج 2ص 263 الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8**

"ولو اشتریٰ شیئابعشرین دینارااواسلم نصابافی شئ،فحال الحول قبل ان یقبض المشتری المبیع او المسلم فیہ و العقد باق فعلی البائع والمسلم الیہ زکاۃ الثمن لان ملکہ ثابت فیہ، فان انفسخ العقد لتلف المبیع اوتعذرالمسلم فیہ وجب ردالثمن وزکوتہ علی البائع والمسلم الیہ[16]"

شافعیہ کے یہاں مسئلہ کے دونوں رخوں (یعنی وہ مال جس کی قیمت ادا کی جاچکی ہے، مگر قبضہ میں نہیں آیا اور وہ قیمت جو ادا کی جاچکی ہے) کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت جو کتاب الام کے ایک جزئیہ سے ماخوذ ہے وہ یہ ہے کہ زکوۃ دونوں میں سے کسی کے ذمہ واجب نہیں، اور دوسری روایت جو بویطی کی ایک صراحت کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ ادا کردہ قیمت کی زکوۃ بائع پر اور خرید کردہ مال کی زکوۃ خریدار پر واجب ہوگی، اس اختلاف کی بنیاد یہ احتمال ہے کہ جب تک مبیع پر مشتری کا قبضہ نہیں ہو جاتا عقد کے فسخ ہو جانے کا احتمال باقی ہے، تو جس طرح خریدار کی ملکیت، مال پر قبضہ سے قبل تام نہیں ہوتی ہے، اسی طرح بائع کی ملکیت بھی اس کی حاصل کردہ قیمت پر تام نہ ہوگی اس لئے کہ نہ معلوم کہ کب بیع فسخ ہو جائے۔ اور وہ قیمت واپس کرنی پڑے، سوال یہ ہے کہ کیا یہ احتمال معتبر ہے؟ حضرت امام شافعیؒ نے کتاب الام میں اجارے کے مسئلے میں اس احتمال کا اعتبار کیا ہے، فقہاء شافعیہ اجارے کے اس احتمال کو بیع میں بھی معتبر مانتے ہیں اور اسی بنا پر زکوۃ واجب نہیں کرتے، لیکن اجارے کے جزئیہ میں بویطی کی تصریح یہ ہے کہ یہ احتمال خواہ مخواہ کا ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے زکوۃ واجب ہوگی۔

"اذا باع سلعۃ بنصاب من النقد وقبضہ ولم یسلم السلعۃ حتی حال الحول علی الثمن فی یدہ فھل یلزم البائع اخراج زکوۃ النقد قبل تسلیم المبیع،قال اصحابنا فیہ القولان فی الاجرۃ لان الثمن قبل قبض المبیع غیر مستقر قال صاحب الحاوی و ھل یلزم المشتری اذا کان شراء السلعۃ للتجارۃ

-------- حواشی --

16 -الشرح الكبير ج 2 ص 444المؤلف : ابن قدامة المقدسي ، عبد الرحمن بن محمد (المتوفى : 682ھ)المغنی لابن قدامۃ ج/۲ص / ۶۳۹و۶۴۰

اخراج الزکوۃ عنھا قبل قبضھا فیہ القولان"[17]

اجارے کی بحث میں علامہ نوویؒ کے طرز گفتگو سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ شافعی کا رجحان بویطی کی روایت کی طرف ہے۔[18] مگر میرے نزدیک ملک تام کے اصول کے مطابق دونوں پہلوؤں کے لئے الگ الگ حکم ہونا راجح ہے، مال تجارت کی زکوۃ قبل قبض خریدار اور بائع کسی پر واجب نہیں ہے اور قیمت جو ادا کی جا چکی مگر اس کا بدل خریدار کے حوالہ نہ کیا گیا اس کی زکوۃ بائع پر واجب ہے۔

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

(الف) مال تجارت جس کی مشتری (خریدار) نے پیشگی قیمت ادا کر دی ہے، لیکن مبیع (خریدے ہوئے سامان) پر اس کا قبضہ نہیں ہوا ہے، تو اس ادا کردہ قیمت کی زکوۃ خریدار پر واجب نہیں ہوگی بلکہ بائع (فروخت کرنے والے) پر واجب ہوگی۔

(ب) مبیع (فروخت شدہ مال) بیع سلم اور بیع استصناع کی صورت میں مشتری (خریدار) کو مبیع (فروخت شدہ مال) سونپے جانے سے قبل بائع پر واجب ہوگی، اور بیع سلم اور بیع استصناع کے علاوہ بیع کی وہ شکل جس میں مبیع کی تعیین ہو چکی ہے، لیکن مشتری کا اس پر قبضہ نہیں ہوا ہے تو اس کی زکوٰۃ بھی مشتری پر واجب نہیں ہے[19]۔

کرایے کی پیشگی رقم پر زکوۃ

(۲) کرایے کے مد میں دی گئی پیشگی رقم یا ڈپوزٹ جو عقد اجارہ کے فسخ ہو جانے یا مدت پوری ہونے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، پہلے اس کی حیثیت متعین کر لینی چاہیئے، اس کے بعد ہی یہ فیصلہ کرنا ممکن

-------- حواشی ---

17 - المجموع شرح المھذب ج۶ ص ۲۷،۲۸

18 - دیکھئے: المجموع ج۶ ص ۲۳

19 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱ تا ۲۵) ص ۱۰۱، ۱۰۲ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

ہو گا کہ اس مد کی زکوۃ کس پر واجب ہے؟ کرایہ دار پر یا مالک مکان پر؟ یہاں دو احتمالات ممکن ہیں:

(ا) کرایہ دار مالک مکان کو جو پیشگی رقم دیتا ہے، وہ کس بنا پر؟ اگر وہ پیشگی رقم ضمانت کے طور پر مالک مکان کے پاس رکھتا ہے تا کہ مالک مکان کا اس پر اعتماد قائم رہے، تو اس صورت میں یہ پیشگی رقم اجرت مکان میں شامل نہ ہو گی، بلکہ یہ رہن متصور ہو گی اور اس کی زکوۃ کسی پر واجب نہ ہو گی، نہ مالک مکان پر نہ کرایہ دار پر، مالک مکان پر اس لئے نہیں کہ وہ رقم مرہون کا مالک نہیں ہے، اور کرایہ دار پر اس لئے نہیں کہ وہ اگر چہ اس رقم کا مالک ہے، مگر قبضہ نہ ہونے کی بنا پر ملک تام حاصل نہیں، اس لئے کسی پر زکوۃ واجب نہیں ہو گی، اگر یہ پیشگی رقم عقد اجارہ کے فسخ ہو جانے یا مدت کی تکمیل کے بعد کرایہ دار کو واپس کی جائے گی تو اس پر زکوۃ کا آغاز قبضہ کے دن سے حولان حول کے بعد ہو گا، گذشتہ سالوں کی زکوۃ اس پر واجب نہیں ہے، فقہاء نے شئ مرہون کے بارے میں صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

"فلازکوۃعلی مکاتب لعدم الملک التام ---ولافی مرھون بعدقبضہ(در مختار)ای لاعلی المرتھن لعدم ملک الرقبۃ ولاعلی الراھن لعدم الید و اذا استردہ الراھن لا یزکی عن السنین الماضیہ --- وظاھرہ ولو کان الرھن ازید من الدین"[20]

(۲) لیکن اگر پیشگی رقم اجارہ کا جزو سمجھی جاتی ہو اور مصالح کے تحت کرایہ دار نے اجرت کی رقم مقررہ وقت پر ادا کرنے کے بجائے پیشگی ادا کر دی ہو، پھر اگر بعد میں کسی مجبوری کی تحت عقد اجارہ فسخ کرنا پڑا، یا عبوری مدت کی تکمیل کے بعد تجدید عہد کی نوبت نہ آئی، اور وہ پیشگی رقم واپس کر دی گئی، تو اس صورت میں مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس رقم کی واپسی سے قبل تک کی زکوۃ مالک مکان کے ذمہ ہو گی، البتہ واپسی کے بعد اس رقم کی زکوۃ کا تعلق کرایہ دار سے رہے گا، کیونکہ واپسی سے قبل مالک مکان نے اس رقم کو اپنے ملک کے طور پر وصول کیا تھا، اور اس کو رقم پر مکمل استحقاق حاصل تھا، اس لئے جب تک وہ رقم اس کے پاس موجود رہی، اتنی مدت کی زکوۃ اس کے ذمہ واجب ہو گی، رہا فسخ کا معاملہ تو یہ سابقہ ملک واستحقاق کو ختم نہیں کرتا، بلکہ ملک واستحقاق کے تسلسل کو توڑ دیتا ہے، اس لئے فسخ کا اثر ماضی کی زکوۃ پر نہ پڑے گا، حضرت

------- حواشی --

20 ۔ردالمحتارج۶ص۴۶۶

امام محمدؒ نے جامع کبیر میں باب الزکوۃ فی الاجارۃ کے تحت پیشگی رقم کی زکوۃ پر ایک جزئیہ تحریر فرمایا ہے۔

"رجل لہ الف لامال لہ غیرھااستجاربھادارا عشرسنین ودفع الالف ولم یسکنھاحتی مضت السنون و الدار فی یدالمؤاجر فعلی المؤاجران یزکی[21]

اس کے بعد حضرت نے مکان پر قبضہ سے قبل کی مختلف شکلیں تحریر کی ہیں، اور بڑی تفصیل سے بحث کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ پیشگی رقم ادا کرنے کے بعد اگر کرایہ دار نے مکان پر قبضہ کر لیا تو کرایہ دار پر اس رقم کی زکوۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس کی زکوۃ مالک مکان کے ذمہ ہے، اس لئے کہ اب کرایہ کی رقم پر مالک مکان کو استحقاق وملکیت حاصل ہو چکی ہے۔

ولو قبض المستاجر الدار والمؤاجر الاجرو ھو دراھم اوعروض فلا زکوۃعلی المستاجرویزکی المؤاجر للسنین کلھا الاجرکلہ و یبطل عنہ فی کل سنۃ زکاۃ السنۃالتی قبلھا[22]

یہی آخری جزو ہمارے مسئلہ سے متعلق ہے---------- حنابلہ تو مکان پر قبضہ کی بھی شرط نہیں لگاتے، بلکہ عقد اجارہ کے بعد ہی اجرت کی پوری رقم پر زکوۃ کو واجب قرار دیتے ہیں، البتہ ادائیگی زکوۃ کے لئے قبضہ کو شرط مانتے ہیں:

"ولوآجرداره سنتین باربعین دینارا ملک الاجرۃ من حین العقد وعلیہ زکوۃجمیعھااذاحال علیہ الحول لان ملک المکری علیہ تام بدلیل جواز التصرف فیھا بانواع التصرفات و لو کانت جا ریۃ کان لہ وطؤھا وکونھا بعرض الرجوع لانفساخ العقد لا یمنع وجوب الزکوۃ کالطلاق قبل الدخول ثم ان کان قدقبض الاجرۃ اخرج الزکوۃ منھا[23]

شافعیہ بھی پیشگی رقم کے بارے میں وجوب زکوۃ کے قائل ہیں، البتہ ادائیگی زکوۃ کے سلسلے میں ان کے یہاں دو طرح کے اقوال ملتے ہیں، بویطی کی روایت کے مطابق پیشگی رقم کی زکوۃ حولان حول کے بعد

-------- حواشی --

21 - الجامع الکبیر باب الزکوۃ فی الاجارۃ، ۲۵ تا ۲۶، وکذا فی العالمگیریہ ج / ۱ص / ۱۸۱ تا ۱۸۲

22 - الجامع الکبیر باب الزکوۃ فی الاجارۃ، ۲۵ تا ۲۶

23 - المغنی لابن قدامہ ج ۵ ص ۴۵۰

فوری ادا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس رقم پر مالک مکان کو ملکیت تامہ حاصل ہو چکی ہے، اس میں تصرف سے کوئی مانع موجود نہیں ہے، دوسرا قول جو امام شافعی کی کتاب الام کی جانب منسوب ہے، وہ یہ ہے کہ استیفائے منفعت سے پہلے اس کی زکوۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ نہ معلوم کہ کب درمیان ہی میں عقد فسخ ہو جائے، تو فوراً بقیہ رقم واپس کرنی پڑے گی، مگر علامہ نوویؒ نے فقہ شافعی کی رو سے اس دوسرے قول کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے، اور پہلے قول کو اصح قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ کہتے ہیں کہ جس عورت کو شوہر دخول سے پہلے مہر پیشگی دیدے، اس کی زکوۃ بہر حال عورت کے ذمہ واجب ہے، حالانکہ وہاں بھی یہ احتمال موجود ہے، کہ دخول سے قبل نکاح ختم ہو جائے، مثلاً معاذ اللہ عورت مرتد ہو جائے، اور نکاح ساقط ہو جائے، اس وقت پوری مہر عورت کو واپس کرنی ہو گی، یا دخول سے قبل ہی شوہر طلاق دیدے، اس صورت میں آدھی مہر لوٹانی ہو گی، غرض یہاں احتمالات کے باوجود پیشگی رقوم کی زکوۃ کے بارے میں کوئی دوسرا قول نہیں ہے، معلوم ہوا کہ ان احتمالات کا کوئی اعتبار نہیں، اور ان کی بنیاد پر زکوۃ کے وجوب ادا پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔۔۔۔۔ یہ علامہ نوویؒ کا وہ زور دار استدلال ہے جس کی روشنی میں انہوں نے بویطی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

"وان کان معہ اجرۃ دار لم یستوف المستاجر منفعتھا وحال علیھاالحول وجبت فیھاالزکوۃ لانہ یملکھا ملکاتاما فی وجوب الاخراج قولان قال فی البویطی تجب لان یملکہ ملکاً فاشبہ مہر المرأۃ وقال فی الام لایجب لان ملکہ قبل استیفاء المنفعۃ غیر مستقرلانہ قد تنھدم الدار فتسقط الاجرۃ فلم تجب الزکوۃ فیہ کدین الکتابۃ ،والاول اصح لان ھذا یبطل بالصداق قبل الدخول فانہ یجوزان یقسط بالردۃ ویسقط نصفہ بالطلاق ثم یجب اخراج زکاتہ"[24]

مذاہب کے اس جائزے سے قدر مشترک کے طور پر اتنی بات ثابت ہوتی ہے، کہ کرائے کی پیشگی رقم کی زکوۃ مالک مکان کے ذمہ واجب ہے، نہ کہ کرایہ دار کے ذمے، یہ الگ مسئلہ ہے کہ مکان پر قبضہ

-------- حواشی --------

24 - المجموع ج٦ ص ٢٣

اور منافع کا استیفاء لازم ہے یا نہیں؟ یہ ضمنی بحث ہے، ان کا ہمارے مدعا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

(الف) شرکاء سیمینار کی عام رائے یہ ہے کہ کرایہ دار کی طرف سے مالک مکان ودکان وغیرہ کو پیشگی دی گئی ضمانت کی رقم (Security Deposit) پر زکوٰۃ کرایہ دار کے ذمہ واجب نہیں ہوگی۔

(ب) شرکاء سیمینار میں سے کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوٰۃ مالک مکان پر ہوگی، اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوۃ کسی پر نہیں ہوگی[25]۔

جن اموال کا کوئی معین مالک نہ ہو ان کی زکوۃ

(۳) اداروں اور مدارس میں جو رقم جمع ہوتی ہیں، ان کا کوئی معین مالک نہیں ہوتا، ان کی زکوۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ زکوۃ کے وجوب کے لئے ملکیت تامہ شرط ہے، اور اشتراک کے ساتھ ملکیت تامہ حاصل نہیں ہوسکتی، فقہاء نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ وہ جانور، زمین، مکان یا رقوم جو فقراء، مساجد، مدارس یا رفاہ عام کے لئے وقف کردیئے جائیں،، ان پر زکوۃ واجب نہیں، اس لئے کہ ان کا کوئی معین مالک موجود نہیں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کوئی مال کسی معین شخص یا جہت پر وقف کردیا جائے تو اس کی زکوۃ واجب ہوگی یا نہیں، حنفیہ اس میں بھی زکوۃ کو واجب نہیں کہتے، کیونکہ وقف کرنے کے بعد مال موقوف واقف کی ملک سے نکل جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں زکوۃ واجب ہے۔۔۔۔ لیکن وہ صورت جس میں مال کا کوئی معین مالک موجود نہ ہو، اس میں تمام ائمہ عدم وجوب زکوۃ پر متفق ہیں۔

☆ولا زكاة في المال الموقوف مطلقا عند الحنفيين لعدم الملك

------- حواشی ---

25 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱ تا ۲۵) ص ۱۰۲ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

(و قالت) المالكية: تجب الزكاة في المال الموقوف على ملك الواقف لأن الوقف لا يخرج العين عن الملك. فلو وقف بستاناليفرق ثمره على الفقراء أو بين بني فلان،وجب عليه أن يزكى ثمره إن بلغ نصابا وإلا فلا، إلا إذا كان عند الواقف ثمر بستان آخريكمل النصاب فيجب عليه زكاة الجميع.(وقالت)الشافعية والحنبلية:لاتجب الزكاة في مال موقوف على غير معين كالمساكين أوعلى مسجد ومدرسة و نحوها.وتجب في الموقوف على معين إذا بلغ ثمره نصابا[26]

"ولاتجب الزكوة فی مال فئ ولا فی خمس غنیمۃ لانہ یرجع الی الصرف فی مصالح المسلمین"[27]

علامہ نوویؒ امام شافعیؒ کا مذہب نقل کرتے ہیں:

" قال اصحابنا ، اذا کانت الماشیۃ موقوفۃ علی جھۃ عامۃ کالفقراء او المساجد او الغزاۃ او الیتمٰی و شبہ ذالک فلا زکوۃ فیھا بلا خلاف لانہ لیس لھا مالک معین "[28]

المدونۃ الکبری میں امام مالکؒ کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے:

"قلت لہ فلوان رجلاجعل ماۃ دینار فی سبیل اللہ تفرق اوعلی المساکین فحال علیھا الحول ھل تؤخذ منھا الزکوۃ فقال لا،ہذہ کلھا تفرق"[29]

علامہ ابن رشد المالکیؒ وجوب زکوۃ کی نفی کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر مساکین کی مشترکہ چیز میں زکوۃ واجب کی جائے تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں، ایک تو اشتراک کی بنا پر ملکیت ناقص ہے، دوسرے

-------- حواشی --

26 -الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق (والمجلد التاسع طبع باسم: إرشاد الناسك إلى أعمال المناسك) ج۸ص۱۲۵المؤلف: محمود محمد خطاب السّبكي المحقق: أمين محمود خطاب الناشر: المكتبة المحمودية السبكية الطبعة: الرابعة، ۱۳۹۷ هـ - ۱۹۷۷ م عدد الأجزاء: ۹

27 -مطالب اولی النھیٰ ج۲ ص۱۶

28 -المجموع: ج۵ ص ۳۴۰

29 -المدونۃ الکبری: ج۱ ص ۳۴۴

یہ کہ فقراء اور مساکین پر زکوۃ لازم آتی ہے، حالانکہ ان کو زکوۃ دینی چاہئے نہ کہ لینی چاہیئے۔

"ولا معنى لمن اوجبها على المساكين لانه يجتمع فى ذالك شيئان اثنان احدهما ملك ناقص والثانية انها على قوم غير معننين من الصنف الذين تصرف اليهم الصدقة لا من الذين تجب عليهم"[30]

سید محمود محمد خطاب سبکی امام احمد کا مذہب نقل کرتے ہیں۔

وعن احمد ان كانت موقوفةعلى غيرمعين لم تجب وان كانت على معين وجبت "[31]

البتہ مدارس اور اداروں میں جس طرح زکوۃ، صدقات کی رقوم آتی ہیں، اسی طرح عطیات کی رقوم بھی آتی ہیں، یہ عطیات بھی وقف کی آمدنیوں کے حکم میں ہیں، اس لئے کہ جس طرح وقف کرنے کے بعد موقوفہ چیز واقف کے ملک سے خارج ہو جاتی ہے، اسی طرح عطیہ کی رقم بھی مدرسہ میں دینے کے بعد معطی کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے، اور اس پر تمام فقراء و مساکین طلبہ کا حق قائم ہو جاتا ہے، درجہ ذیل عبارت سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔

رجل اعطى درهما فى عمارةالمسجداونفقةالمسجد او مصالح المسجد صح لانه و ان كان لايمكن تصحيحه تمليكابالهبة للمسجد فاثبات الملك للمسجدعلى هذا الوجه صحيح فيتم بالقبض كذا فى الواقعات الحسامية "[32]

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معطی کی ملک عطیات کی رقوم پر بھی باقی رہے، تو ایک دوسرے سے مخلوط ہو جانے کے بعد یہ تمیز مشکل ہو جاتی ہے کہ اس میں کس معطی کا کتنا حصہ ہے؟ کتنا صرف ہوا اور کتنا باقی ہے؟ اس لئے اس صورت میں بھی عطیات کی رقوم وہ مد قرار پاتی ہے، جس کو کوئی مالک معین نہ ہو اور اشتراک کی بنا پر ملکیت ناقص ہے، اس لئے ان پر زکوۃ واجب نہیں ہے۔

-------- حواشی ---

30 - بدایۃ المجتہد ج۸ ص ۱۸۰

31 - الدین الخالص، ج۸ ص ۱۲۵

32 - فتاوی عالمگیری ج ۲ ص ۴۶۰، کتاب الوقف

تجویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

"زکوٰۃ کی جو رقم مدارس یا بیت المال میں اکٹھا ہوتی ہیں ان کا کوئی مالک متعین نہیں ہوتا، اسی طرح جو رقم از قسم عطاو صدقات نافلہ اداروں کو مطلق وجوہ خیر میں صرف کرنے کے لئے یا متعین مدات پر صرف کرنے کے لئے دی جاتی ہیں، وہ دینے والوں کی ملک سے نکل کر اللہ کی ملک میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لئے بیت المال، مدارس یا دیگر رفاہی اداروں میں جمع شدہ رقوم پر زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی[33]۔

مال حرام کی زکوۃ

(۴) وہ مال جو کسی شخص کے پاس بطور حرام آتا ہے، اگر یہ مال حلال کے ساتھ مخلوط نہ ہو تو اس پر زکوۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اسلام کی نگاہ میں جو مال حرام راستے سے آتا ہے، اس پر انسان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، انسان کی ملکیت میں صرف وہ مال سمجھا جائے گا، جو حلال راستے سے اس کے قبضے میں آیا ہو، حرام مال اگرچہ انسان کے پاس پہاڑ کے برابر بھی جمع ہو جائے پھر بھی شریعت کی نگاہ میں اس مال کی بدولت وہ مالدار قرار نہیں پا سکتا، بلکہ ان مالوں کے مالکین اگر معلوم ہوں تو ان کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے، ورنہ ان تمام اموال کو بغیر نیت ثواب صدقہ کرنا لازم ہے، ظاہر ہے کہ جب حرام مال پر ملکیت ہی ثابت نہیں تو بغیر ملکیت کے زکوۃ کے وجوب کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے؟

" لو كان الخبيث نصابا لايلزمہ الزكوة لان الواجب عليہ تفريغ ذمتہ بردہ الى اربابہ ان علموا او الىٰ ورثتهم والا فالى الفقراء وهنا يجب التصدق بہ كلہ فلا يفيد ايجاب

------- حواشی ---

33 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱ تا ۲۵) ص ۱۰۶ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

التصدق ببعضہ"[34]

اور اگر حرام مال سے زکوۃ وصدقات ادا کئے بھی جائیں، تو بارگاہ الٰہی میں وہ مقبول نہیں ہیں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

« لاَ تُقْبَلُ صَلاَةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلاَ صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ »[35]

غلول ہر ایسے مال کو کہتے ہیں جو حرام طریقہ پر حاصل کیا گیا ہو۔

(۲) مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ حرام مال، حلال اموال کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو گئے ہوں کہ دونوں کے درمیان تمیز مشکل ہو جائے، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرام مال کو الگ کرنے کے بعد اس شخص کے پاس اگر بقدر نصاب مال موجود ہو، تو مخلوط مال پر زکوۃ واجب ہو گی، اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مخلوط کرنے کا مطلب فنا کرنا ہے، تو جب مال حرام مال حلال میں مخلوط ہو کر فنا ہو گیا، اور اپنا تشخص کھو بیٹھا تو اس پر حلال مال کے احکام نافذ ہونگے، اور بقدر نصاب ہونے کی صورت میں اس پر زکوۃ فرض ہو گی، وراثت جاری ہو گی، اور دوسرے تمام جائز معاملات کرنا اس مال سے جائز ہو گا۔۔۔۔۔ یہ الگ بات ہے کہ حرام کو حلال میں مخلوط کرنے کا گناہ اس کو ضرور ہو گا، لیکن اس کے اس عمل کی بنا پر فقراء ومساکین کا حق ختم نہیں کیا جاسکتا، خصوصاً موجودہ دور میں جب کہ کسی بھی مال کے بارے میں مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے کہ یہ حرام کی آمیزش سے بالکلیہ پاک ہے، اس لئے ان حالات میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر عمل کرتے ہوئے فتویٰ دینا بہتر ہے، کہ تمام مخلوط اموال پر زکوۃ واجب ہے، بشرطیکہ حرام مال کے سوا اس شخص کے پاس اتنا مال موجود ہو کہ حرام راستے سے مال حاصل کرنے کی بنا پر اس نے جو قرضوں کا بوجھ اپنے سر اٹھالیا ہے، ان قرضوں کو چکانے کے بعد بقدر نصاب بچ جاتا ہو۔

"ولوخلط السلطان المال المغصوب بمالہ ملکہ فتجب الزکوۃ فیہ ولا یورث عنہ لان الخلط استھلاک اذا لم

-------- حواشی ---

[34] -ردالمختار ج۲ ص۲۹

[35] -الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج1 ص141 حديث نمبر :557المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت

یمکن تمییزہ عند ابی حنیفۃ، وقولہ ارفق اذ قلما یخلوا مال عن غصب وھذااذا کان لہ مال غیر مااستھلکہ بالخلط منفصلا عنہ یوفی دینہ وآخر فلازکوۃ کما لو کان الکل خبیثا"[36]

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

۱-مال حرام کسی کی ملکیت میں آئے اور وہ بعینہ موجود ہو، نیز مال کا اصل مالک معلوم ہو تو اس شخص کو وہ پورا مال لوٹا دینا واجب ہے۔

۲- اگر مال حرام متعین طور پر معلوم نہ ہو سکے یا اس کی تعداد معلوم نہ ہو سکے تو غالب گمان کے مطابق مال حرام کی مقدار متعین کی جائے گی، اگر مالک معلوم ہو تو اتنی مقدار میں رقم اس کے مالک کو واپس کر دی جائے گی ،اور اگر مالک معلوم نہ ہو تو اسی مقدار میں بلانیت ثواب صدقہ کر دیا جائے۔

۳-اگر مال حرام کی واپسی اس پر واجب ہوئی اور اس نے واپس نہیں کیا، اور مال حرام اس کے قبضہ میں باقی رہ گیا، اور مال کا کوئی انسان مطالبہ کرنے والا نہیں ہے، ایسی صورت میں اس مال کی زکوٰۃ اداکرنی بھی واجب ہوگی ،اور زکوٰۃ اداکرنے کے باوجود حقدار کو حق لوٹانے یا حقدار کے معلوم نہ ہونے کی صورت میں بلانیت ثواب صدقہ کرنے کا حکم باقی رہے گا۔

مال حرام میں اصل یہی ہے کہ اگر ایسے مال کا طلب کرنے مالک موجود ہو تو اس کو واپس کر دیا جائے، ورنہ صدقہ کر دیا جائے، اور حرام وحلال مال مخلوط ہو تو تحری ورجحان قلب کے مطابق مال حلال کی مقدار متعین کرکے اس کی زکوٰۃ دی جائے ،مال حرام میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی ۔مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ پورے کے

-------- حواشی ---

36 -در مختار علی رد المختار ج۲ ص۲۸،۲۷

پورے مال کی زکوٰۃ ادا کردی جائے، تاکہ یقینی اوراطمینان بخش طریقہ پر زکوٰۃ ادا کرنے والا فریضۂ زکوٰۃ سے بری الذمہ ہو جائے، اور ظالمانہ اور حرام طریقوں سے لوگوں کے مال سے فائدہ اٹھانے والوں کی حوصلہ افزائی نہ ہو، نیز ایسا نہ ہو کہ مال حرام کھانے والا دوطرفہ فائدہ اٹھائے اس طرح ایک طرف مال حرام سے انتفاع کرے اور زکوٰۃ سے بھی بچ جائے[37]۔

قرض پر زکوۃ کی تفصیل

(۵) ملک تام ہی کے ذیل میں یہ مسئلہ بھی ابھرتا ہے، کہ انسان دوسرے کو جو قرض دیتا ہے، اس کی زکوۃ کس پر ہونی چاہئے؟ قرض خواہ پر یا مقروض پر؟ یا دونوں پر؟ یا کسی پر نہیں؟ پھر جس کے بارے میں بھی یہ فیصلہ کیا جائے، کہ قرض کی زکوۃ اس پر واجب ہے، تو اس قرض کی نوعیت کیا ہونی چاہیئے؟ اور وجوب زکوۃ کی شرطیں ہر نوع کے لئے کیا ہونگی؟ یہ کئی سؤالات ہیں جو قرض پر زکوۃ کے ذیل میں بیک وقت پیدا ہو تے ہیں۔

قرض کی زکوۃ کس پر واجب ہے؟

اس کا کوئی قائل نہیں کہ قرض کی زکوۃ دائن و مدیون دونوں پر واجب ہے، اس لئے کہ اس وقت ایک مال کی ایک ہی سال میں دوبار زکوۃ دینی لازم آئے گی، جس کی کوئی نظیر شریعت میں موجود نہیں ہے۔

قول اول

البتہ بعض اکابر کی طرف یہ منسوب ہے کہ دائن و مدیون میں سے کسی پر بھی زکوۃ واجب نہیں، یہ قول حضرت عکرمہؒ اور حضرت عطاؒ کا ہے۔

-------- حواشی --

37 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱تا۲۵) ص ۱۰۶، ۱۰۷ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

"لایزکی الذی علیہ الدین ولایزکی صاحبہ حتی یقبضہ[38]

اور امام بیہقیؒ کے بقول ابن منذرؒ نے یہ قول حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے حوالہ سے بھی نقل کیا ہے[39]

علامہ ابن حزم اندلسیؒ نے بھی محلی میں حضرت عائشہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

" لیس فی الدین زکاۃ[40]

اس جملے میں دین پر زکوۃ نہ ہونے کا مطلب یہی ہے کہ دائن و مدیون میں سے کسی پر بھی دین کی زکوۃ فرض نہیں ہے، اصحاب ظواہر کا مسلک بھی یہی ہے۔۔۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دین کی رقم پر دائن و مدیون میں سے کسی کو ملک تام حاصل نہیں ہے، مقروض کو صرف قبضہ حاصل ہے، ملکیت اصل میں دائن کی ہے، اور دائن کی ملکیت اگرچہ دین پر قائم ہے، مگر قبضہ نہ ہونے کی بنا پر ملک تام حاصل نہیں ہے، اس لئے دونوں میں سے کسی پر زکوۃ فرض نہیں ہے۔

قول ثانی

امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ مسلک نقل کیا ہے کہ دین کی زکوۃ اصلاً تو دائن کے ذمہ ہے، لیکن اگر مدیون ادائیگی قرض پر قدرت رکھنے کے باوجود ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے تاکہ دین کی اس رقم سے زیادہ سے زیادہ تجارتی منافع حاصل کر سکے، اس صورت میں دین کی زکوۃ مدیون ہی پر واجب ہے، دائن پر نہیں۔

" ان زکوۃ الدین الذی یمطلہ صاحبہ علی الذی یاکل مھناہ"[41]

اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ چونکہ اس دین سے اصل فائدہ مدیون اٹھا رہا ہے، دائن کو اس سے کوئی نفع نہیں ہے، بلکہ ٹال مٹول کی وجہ سے اس کا نقصان ہے، اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جو مال سے نفع اٹھا

-------- حواشی --

38 ۔ المحلی ج ۲ ص ۱۰۱

39 ۔ سنن کبری ج ۴ ص ۱۵۰

40 ۔ المحلی ج ۲ ص ۱۰۱

41 ۔ الاموال ص ۴۳۲

رہا ہو وہی مالی فرائض بھی ادا کرے۔

تبصرہ

(ا) مگر یہ قول ملک تام کی شرط پوری نہیں کر رہا ہے، دین کی رقم سے مدیون اگر چہ فائدہ اٹھا رہا ہے، مگر وہ اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہے، اور زکوۃ قانونی طور پر صرف اسی پر عائد کی جاسکتی ہے، جس کی ملکیت میں مال موجود ہو، نفع اٹھانا کوئی معیار نہیں ہے، ایک شخص مال غصب کر کے بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، اور قرض کا انکار کر کے بھی اس رقم سے استفادہ کر سکتا ہے، مگر اس کے باوجود کوئی فقیہ اس کا قائل نہیں کہ مال مغصوب کی زکوۃ غاصب پر واجب ہے، اس لئے کہ یہ مال حرام ہے، اور ہم پیچھے واضح کر چکے ہیں کہ مال حرام پر زکوۃ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ زکوۃ ایک عبادت ہے، اور عبادت کسی ناپاک اور حرام محل پر وارد نہیں ہوتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول صحابہ اور مجتہدین کے اجماع کے خلاف ہے اسلئے بھی یہ قول قابل قبول نہیں، ممکن ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی نے ایسے مدیون پر زکوۃ کے وجوب کی بات تمام شرائط سے نظر انداز کر کے محض اس کے ٹال مٹول کی پاداش میں کی ہو، جس کا مقصد ایسے لوگوں پر تازیانے لگانا ہو، جو لوگوں سے منت وزاری کے ساتھ قرض وصول کرتے ہیں، مگر ادائیگی کے معاملے میں شیر یالومڑی بن جاتے ہیں ----- غرض حضرت ابراہیم نخعیؒ کے قول کی خوبصورت تاویل کی جاسکتی ہے مگر اس کو زکوۃ کے باب میں فقہی معیار نہیں بنایا جاسکتا۔

جمہور کا مسلک

جمہور فقہاء صحابہ وتابعین کا مسلک یہ ہے کہ دین کی زکوۃ دائن کے ذمہ ہے، مدیون کے ذمہ نہیں، اس کے دلائل اگلے موضوع کے ذیل میں آرہے ہیں۔

کس طرح کے قرضوں پر زکوۃ واجب ہے؟

اب ہم مسئلہ کے دوسرے رخ پر توجہ دیتے ہیں اس پہلو پر نظر ڈالنے کے لئے ہمیں اس کا جائزہ لینا

ہو گا کہ قرض کی نوعیتوں میں اختلاف دو اعتبار سے ہو سکتا ہے۔

۱- مدیون کے اعتبار سے ۲- اور محل دین کے اعتبار سے۔

دین کی تقسیم مدیون کے اعتبار سے

۱- مدیون کے اعتبار سے بنیادی طور پر قرض کی دو قسمیں ہیں: مدیون مالدار بھی ہو سکتا ہے اور غریب بھی۔ مالدار آدمی کسی تجارتی یا زراعتی مقاصد کے تحت قرض لیتا ہے اور غریب شخص اپنی ضروریات کی تکمیل کے لئے قرض لیتا ہے، پھر جس نے قرض لیا ہے وہ دیانت دار اور صادق القول بھی ہو سکتا ہے اور بد دیانت اور بے ایمان بھی۔ اگر مقروض دیانت دار ہے تو وہ کبھی قرض کا انکار نہیں کر سکتا یا ایسی صورت حال پیدا نہیں کر سکتا جس سے دائن کو قرض ملنے کی امید منقطع ہو جائے لیکن اگر مدیون بد دیانت اور مکار ہو تو وہ قرض کا انکار بھی کر سکتا ہے اور ایسی پوزیشن بھی اختیار کر سکتا ہے کہ قرض خواہ اپنی رقم کی واپسی سے ناامید ہو جائے۔ پھر ایسی صورت میں جب کہ مقروض قرض کا انکار کر دے، دائن اپنی ہوشیاری سے مقروض کے خلاف قانونی کاروائی کر سکتا ہے، اس کے خلاف عدالت میں گواہوں کو پیش کر سکتا ہے، مگر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دائن کے پاس قانونی وسائل میسر نہ ہوں، کوئی گواہ نہیں، کوئی ثبوت نہیں، اس وقت سوائے مایوسی کے وہ کچھ حاصل نہیں کر سکتا۔

اس تفصیلی پس منظر سے بنیادی طور پر دو شکلیں ابھرتی ہیں جو فقہی مباحث کا موضوع بن سکتی ہیں۔

۱- دائن مدیون کی جانب سے مطمئن ہو قرض واپس ملنے کی اسے پوری امید ہو، یا مدیون پر اطمینان تو نہ ہو مگر قانونی طور پر وہ اس سے وصول کرنے کی پوزیشن میں ہو۔

۲- دائن مدیون کے طرز عمل سے مایوس ہو چکا ہو، اس کے پاس قانونی چارہ جوئی کا بھی کوئی راستہ نہ ہو اور اپنی رقم سے ناامید ہو گیا ہو،

ان دونوں صورتوں میں جو رقم دائن کی مدیون کے ذمے ہے ان پر زکوۃ کے بارے میں جداگانہ احکام ہیں۔

۱- پہلی صورت میں جب کہ دین واپس ملنے کی امید ہو (خواہ دائن کے اقرار کی بدولت یا اس کے انکار کے باوجود قانون کے زور پر) دین کی زکوۃ دائن پر واجب ہے اس لئے کہ دین پر اس کی ملکیت قائم ہے اور واپس ملنے کی امید کی بنا پر اس کے قبضے سے باہر نہیں ہے بلکہ قانونی طور پر وہ جب چاہے اسے حاصل کر سکتا ہے صحابہ کی ایک بڑی جماعت جس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ ابن عبد اللہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں اور تابعین کی اکثریت جس میں حضرت جابر ابن زیدؒ، مجاہدؒ، ابراہیمؒ اور میمون ابن مہرانؒ جیسے اکابر داخل ہیں، ان کی رائے یہی ہے۔ فقہائے احناف کی بھی یہی رائے ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

"ولوكان الدين على مقر ملئى او معسرتجب الزكوة لامكان الوصول اليه ابتداء او بواسطةالتحصيل كذا و لو كان على جاحد وعليه بينة"[42]

۲- دوسری صورت جس میں دین ملنے کی امید نہ ہو اور دائن اپنی رقم سے مایوس ہو جائے اس صورت میں وجوب زکوۃ کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اساسی طور پر یہاں تین مذاہب ہیں۔

(۱) ایک مذہب جو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے وہ یہ کہ قبضہ میں آنے سے پیشتر تو اس دین پر زکوۃ واجب نہیں ہے، لیکن اگر کسی طرح وہ اپنے دین کی رقم وصول کرلے تو گزشتہ ان تمام سالوں کی زکوۃ اس پر واجب ہو گی، اور یہی مسلک حضرت امام زفرؒ اور قول جدید کے مطابق حضرت امام شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا بھی ہے۔

(۲) دوسرا مذہب جو حضرت حسنؒ، حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور حضرت امام مالکؒ کا ہے، وہ یہ ہے کہ قبضہ میں آنے کے بعد گزشتہ تمام سالوں کی زکوٰۃ دینے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ صرف ایک سال کی زکوٰۃ دینا کافی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف اسی دین میں نہیں بلکہ ہر طرح کے دین میں خواہ اس کے ملنے کی

-------- حواشی --

42 - ھدایہ مع البنایہ۔ ج ۳ ص ۲۷

امید رہی ہو یا نہ رہی ہو بہر دو صورت گزشتہ سالوں میں سے صرف ایک سال کی زکوۃ ادا کر دینا کافی ہے البتہ اس سے تجارتی قرضے مستثنیٰ ہیں، ان کی زکوۃ امام موصوف کے نزدیک ہر سال کے لحاظ سے واجب ہے۔

(۳) تیسرا مذہب احناف کا ہے، احناف کے نزدیک دین وصول ہو جانے کے بعد بھی گذشتہ سالوں کی زکوۃ واجب نہیں ہے۔ احناف کے نزدیک یہ مال ضمار کے حکم میں ہے، مال ضمار کے مفہوم میں ہر وہ مال داخل ہے جس کے ملنے کی امید نہ ہو لیکن مل جائے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

"ومن لہ علی آخر دین فجحدہ سنین ثم قامت بہ بینۃ لم یزکہ لما مضی معناہ صارت لہ بینۃ بان اقر عند الناس وھی مسئلۃ المال الضمار"43

دین کی تقسیم محل دین کے اعتبار سے

(۲) دین کی دوسری تقسیم محل دین کے اعتبار سے ہے، محل دین سے میری مراد وہ چیز ہے جو قرض بن رہی ہے فقہ حنفی کی روشنی میں محل دین کے اعتبار سے دین کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ دین قوی ۲۔ دین متوسط ۳۔ اور دین ضعیف

(۱) دین قوی سے مراد وہ رقم ہے جو کسی کو نقد دی گئی ہو، یا مال تجارت کے عوض واجب ہوئی ہو یا ایسے جانوروں کا عوض ہو جن پر زکوۃ فرض ہے۔

ایسے دین پر اگر وہ بقدر نصاب ہو حولان حول کے بعد زکوۃ فرض ہو جاتی ہے، البتہ ادائیگی زکوۃ کا وجوب اس وقت ہو گا، جب کہ دائن کے قبضے میں کم از کم چالیس (۴۰) درہم کے بقدر دین واپس مل جائے، اس وقت اس چالیس درہم میں گزشتہ سالوں کی زکوۃ سالانہ ایک درہم کے حساب سے واجب ہو گی۔

(۲) دین متوسط وہ دین ہے جو کسی ایسے مال کے عوض میں واجب ہوا ہو، جو مال زکوۃ نہ ہو، یعنی اگر وہ مال اس کے پاس سال بھر رہتا تب بھی اس پر زکوۃ واجب نہ ہوتی، ایسے مال کو کسی نے فروخت کر دیا مگر قیمت اس کو وصول نہ ہو سکی، بلکہ مشتری کے ذمہ دین ہے اس دین پر وجوب زکوۃ کے بارے میں امام اعظم

-------- حواشی --------

43 ۔ ھدایہ مع البنایہ۔ ج۳ ص۲۴

ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں:

☆ایک یہ ہے کہ دین قوی کی طرح اس پر بھی زکوٰۃ فرض ہے مگر وجوب ادا کے لئے چالیس (۴۰) درہم کے بجائے دو سو (۲۰۰) درہم کی وصولی شرط ہے، دو سو درہم وصول ہونے پر ان کی گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ ادا کرنا فرض ہے۔

☆دوسری روایت جس کے ناقل حضرت ابن سماعہؒ ہیں یہ ہے کہ دو سو (۲۰۰) درہم وصول ہونے پر بھی گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ فرض نہیں ہوگی، بلکہ زکوٰۃ کا آغاز وصولی کے بعد حولان حول سے ہوگا۔ احناف نے اسی روایت کو ترجیح دی ہے۔

(۳) دین ضعیف وہ دین ہے جو مال کے عوض واجب نہ ہو، جیسے دین مہر، میراث، وصیت، بدل خلع اور دیت وغیرہ، ایسے دین پر وصول سے قبل زکوٰۃ فرض نہیں ہے بلکہ دوو سو (۲۰۰) درہم کے بقدر وصول ہو جانے کے بعد صرف مستقبل کی زکوٰۃ فرض ہوگی، گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ فرض نہیں ہے[44]

یہ فیصلہ کرنا کہ دین کی وصولی کے بعد زکوٰۃ گزشتہ کی واجب ہے یا آئندہ کی؟ اس کا انحصار اس پر ہے کہ مدیون کیسا ہے؟ اور دین کی نوعیت کیا ہے؟

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

۱- دین کی دو قسمیں ہیں: وہ دین جس کے وصول ہونے کی کوئی امید نہ ہو جیسے ڈوبی ہوئی رقم، اور وہ جس کے وصول ہونے کی پوری امید ہو، جس دین کے وصول ہونے کی کسی وجہ سے امید ختم ہوگئی ہو اگر وہ دین کبھی وصول ہو جائے تو وصولی کے دن سے ایک سال گذرنے کے بعد ہی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

-------- حواشی --

44 _ تفصیل کے لئے دیکھئے: در مختار علی رد المحتار ج ۲ ص ۳۸ و ۳۹ ☆ تحفۃ الفقہاء ج ۱ ص ۴۵۶ و ۴۵۷ ☆ الدین الخالص ج ۸ ص ۱۸۳ و ۱۸۴۔

۲- مقروض اگر قرض دہندہ کے مطالبہ واصرار کے باوجود اس حد تک ٹال مٹول سے کام لے کہ دائن اس کی وصولیابی سے مایوس ہو جائے، تو اس مال کی زکوٰۃ قرض دہندہ پر واجب نہ ہوگی، اگر ایسا قرضہ کبھی وصول ہو جائے تو اس سال گذرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۳- جس دین کا وصول ہونا متوقع ہو اس کی تین صورتیں ہیں:

الف - وہ دین قرض کی صورت میں ہو یا سامان تجارت کی قیمت کسی کے ذمہ باقی ہو، ایسے دیون میں وصول ہونے کے بعد گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی۔

ب - وہ دین جو ایسے مال کے عوض ہو جو تجارت کے لئے نہیں تھا، اور نہ قرض کے طور پر دیا گیا تھا، جیسے مال وراثت یا مال وصیت۔

ج - ایسا دین جو کسی مال کا عوض نہ ہو جیسے مہر، ان دونوں صورتوں میں دین وصول ہونے کے بعد سال گذر جانے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی[45]۔

پراویڈنٹ فنڈ کی زکوٰۃ

(۶) اس مسئلے پر غور کرنے سے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ سرکاری محکموں کے پراویڈنٹ فنڈ اور پرائیوٹ کمپنیوں کے پراویڈنٹ فنڈ کی نوعیت میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟ بعض ذرائع سے معلوم ہوا کہ دونوں کی نوعیتوں میں کچھ فرق ہے۔ پرائیوٹ کمپنیوں کا پراویڈنٹ فنڈ ایک مستقل کمپنی کی تحویل میں دے دیا جاتا ہے جس میں ملازمین کا ایک نمائندہ ہوتا ہے، اس طرح یہ کمپنی جو پراویڈنٹ فنڈ کی رقوم وصول کرتی ہے ملازمین کی وکیل ہے اور وکیل کا قبضہ مؤکل کے قبضے کے حکم میں ہے اس لئے جب پرائیوٹ کمپنیوں کے پرائیوٹ فنڈ کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ملازمین نے اس پر قبضہ کر لیا اور وہ ملازمین کی ملک میں

-------- حواشی --

45 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱ تا ۲۵) ص ۱۰۰ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

آگیا، اس لئے اس پر سال بہ سال زکوٰۃ واجب ہوگی۔

البتہ سرکاری اداروں کے پراویڈنٹ فنڈ کی نوعیت اس سے مختلف ہے، تنخواہ سے وضع کی ہوئی پوری رقم خود حکومت کی ہی تحویل میں رہتی ہے، حکومت اس فنڈ کو کسی تیسرے نمائندہ ادارے کی تحویل میں نہیں دیتی اور اسی بنا پر یہ مسئلہ کھڑا ہوتا ہے کہ اس فنڈ کی حیثیت کیا متعین کی جائے، ظاہر ہے کہ تنخواہ کا وہ جزو جو کٹ کر جمع ہو جاتا ہے اس پر اجیر کا قبضہ نہیں ہو پاتا، بلکہ وہ مستاجر ہی کے قبضہ میں رہتا ہے، تو کیا اجرت خدمت پر ملکیت کے لئے قبضہ ضروری ہے یا نہیں؟ اور کیا اجرت خدمت مال ہے یا نہیں؟---اتنی بات تو طے ہے کہ تنخواہ کا وہ حصہ جو ملازم کو فی الفور نہیں مل پاتا وہ حکومت کے ذمے دین ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس کو دین قوی، دین متوسط، دین ضعیف، تینوں قسم میں سے کس قسم میں داخل مانا جائے، دین قوی تو بہر حال نہیں ہے اس لئے کہ دین قوی مال تجارت کا معاوضہ ہوتا ہے اور یہاں معاوضہ تجارت کا نہیں بلکہ خدمت کا ہے اور فقہاء کی عبارت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کہ غلام اور مکان تجارت کے لئے نہ ہوں تو ان کی خدمت واجرت مال تجارت قرار نہیں دی جاسکتی۔

"والاصح ان اجرة دار التجارة اوعبدالتجارةبمنزلةثمن متاع التجارة [46]
ولوآجرعبده اوداره لنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض"[47]

اب دو احتمال باقی ہیں۔ دین متوسط اور دین ضعیف۔ اگر خدمت کو مال قرار دیا جائے تو یہ اجرت مال کا معاوضہ قرار پائے گی، اس وقت یہ دین متوسط ہوگا اور اگر خدمت کو مال قرار نہ دیا جائے تو یہ اجرت مال کے عوض نہیں ہے، اس وقت یہ دین ضعیف ہوگا، پھر اس میں مختلف روایات ہیں کہ خدمت مال ہے کہ نہیں؟ پھر ان میں کون سی روایت اصح ہے؟ مگر یہ ساری گفتگو اور روایات کا اختلاف غلام کی خدمت کے

-------- حواشی ---

46 - مبسوط ج ۲ ص ۱۹۶

47 - بحر الرائق ج ۲ ص ۲۰۸

بارے میں ہے جو ایک حیثیت سے مال ہے، آزاد انسان کی خدمت فقہاء کی صراحت کے مطابق مال نہیں ہے اس لئے اس اختلاف کا اثر ہمارے زیر بحث مسئلے پر نہیں پڑے گا، کیونکہ زیر بحث مسئلے میں آزاد ملازمین کی اجرتوں کا معاملہ ہے، نہ کہ غلاموں کا، اور جب آزاد کی خدمت مال نہیں ہے تو یہ اجرت مال کے عوض نہ ہوئی، پس یہ دین ضعیف قرار پاتی ہے اور دین ضعیف کے بارے میں پیچھے گذر چکا ہے کہ اس کی زکوۃ وصول ہونے سے پہلے فرض نہیں ہے اور وصول ہونے کے بعد بھی گزشتہ سالوں کی زکوۃ واجب نہ ہوگی، بلکہ صرف مستقبل کی زکوۃ فرض ہوگی۔

اس تحقیق کی روشنی میں پراویڈنٹ فنڈ کی رقم دین ضعیف میں آتی ہے، اس لئے اس پر وصولی سے پہلے زکوۃ فرض نہیں ہے اور وصولی کے بعد بھی صرف آئندہ کی زکوۃ فرض ہوگی گزشتہ کی نہیں، ہمارے یہاں اسی پر فتوی دیا گیا ہے۔

مگر میرے ناقص خیال میں یہاں دو پہلو قابل غور ہیں۔

(۱) سب سے پہلے غور طلب یہ ہے کہ دین کی یہ تین قسمیں جو امام ابو حنیفہؒ کے یہاں ملتی ہیں، وہ متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ ائمہ ثلثہ کے علاوہ خود صاحبین بھی تمام دیون مطلقہ میں وصولی کے بعد گزشتہ کی زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں۔

(۲) دوسری بات جو سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کی ہے وہ یہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ قرض کی وہ نوع ہے جو خالص موجودہ دور کی پیداوار ہے قدیم کتب فقہ میں دیون کی جو قسمیں شمار کی گئی ہیں ان کو پراویڈنٹ فنڈ سے کوئی نسبت نہیں ہے، وجوب زکوۃ کے حق میں دین کے اندر اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ وہ دائن کے لئے کس حد تک سہل الوصول ہے؟ اور دائن کا تصرف اس پر کس حد تک برقرار ہے؟

اوپر کی تحقیق کی رو سے پراویڈنٹ فنڈ کو دین ضعیف قرار دیا گیا ہے، حالانکہ دین ضعیف کی جو علت ہے اس میں مفقود ہے، فقہی اصطلاحات کی روشنی میں دین ضعیف چوں کہ کسی مال کا معاوضہ نہیں ہوتا اس لئے اس کی وصولی، مطالبہ اور حق جتلانا آسان نہیں ہوتا، اسی طرح دین متوسط کو اگرچہ مال کا معاوضہ قرار دیا گیا ہے مگر راجح روایت کے مطابق وہ بھی ضعیف ہی کے حکم میں ہے۔ پراویڈنٹ فنڈ کی جو نوعیت ہے

اس کو دیکھتے ہوئے اس کو دین ضعیف کہنے کی ہمت نہیں ہوتی، موجودہ قوانین کی رو سے ملازم کو ہر وقت یہ حق حاصل ہے کہ وہ حسب ضرورت رقم نکال لے، یا اس سے انشورنش کرالے وغیرہ، اس طرح بہت سے تصرفات کا ملازم کو اختیار ہے، اس کے علاوہ دین کے ملنے کا مکمل یقین ہوتا ہے —— ان وجوہ کے پیش نظر پراویڈنٹ فنڈ کو دین قوی میں شمار کرکے اس پر زکوٰۃ کو واجب کہنا زیادہ مناسب ہے، خصوصاً اس وقت جب کہ صاحبین ہر طرح کے دین میں وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں، یہی احتیاط کا تقاضا ہے ابو عبید کے ان الفاظ سے میرے خیال کی تائید ہوتی ہے:

"انہ بمنزلۃ المال الذی فی یدہ فحینئذ تجب فیہا الزکوٰۃ فی کل حول اذا بلغت نصابا و توفرت الشروط الاخریٰ من السلامۃ من الدین ونحوہ"[48]

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

"پراویڈیٹ فنڈ (تنخواہ سے لازمی طور پر وضع ہونے والی رقم) جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے اس کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، جب یہ رقم وصول ہوجائے اور بقدر نصاب ہو اور اس پر ایک سال گذر جائے تو اس کی زکوٰۃ ادا کرنا ہوگی۔

بعض اوقات کچھ لوگ قانون انکم ٹیکس کی زد سے بچنے یا دیگر مصالح کی خاطر اختیاری طور پر اپنی تنخواہ سے کچھ زائد رقم وضع کرا کر پی ایف (P.F.) جمع کراتے ہیں، یہ رقم اگر قدر نصاب کو پہونچ جائے تو سال بہ سال زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی، اس اختیاری وضع کرائی ہوئی رقم کی حیثیت ودیعت کی ہے اور مال ودیعت پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے[49]۔

-------- حواشی --

48 - الاموال ص ۴۳۵

49 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱تا۲۵) ص ۱۰۵ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

(۲)

نما کی حقیقت اور شکلیں

اسلام نے وجوب زکوٰۃ کی دوسری شرط نما کو قرار دیا ہے، نما عربی زبان کا لفظ ہے اس کے لغوی معنٰی زیادتی اور بڑھوتری کے ہیں، مگر اصطلاحی طور پر یہ مال کی اس قابلیت وصلاحیت کا نام ہے جس سے صاحب مال کو نفع اور زیادتی حاصل ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے مال دو طرح کے پیدا کئے ہیں،(۱) بعض مال ایسے ہیں جو اپنی حد تک تو مفید ہیں مگر وہ نفع مزید اور ثمرات نو کا سبب نہیں بن سکتے، مثلاً رہنے کا مکان، پہننے کا کپڑا، ضروری سامان، ملازم، نوکر، وسائل صنعت وغیرہ، انسان اس سے خود مستفید ہو سکتا ہے مگر ان کے اندر سے کوئی نئی ایسی چیز بر آمد نہیں ہوتی جس سے بھی نفع اٹھایا جا سکے، ان اشیاء سے نفع اٹھانے کا قدر ومعیار ہر دور میں یکساں رہتا ہے، بلکہ وقت کی رفتار کے ساتھ نفع رسانی کے باب میں ان کا دائرہ روز بروز محدود ہوتا جاتا ہے، ایک مکان بنوانے کے بعد انسان اس سے فائدہ اٹھاتا ہے، مگر وقت کے گذرنے کے ساتھ جوں جوں وہ بوسیدہ اور پرانا ہوتا جاتا ہے، اس کی افادیت نسبتاً گھٹتی چلی جاتی ہے۔۔۔۔۔ایسے تمام اموال جو افادیت کی قدروں کو یکساں یا نقصان کے تفاوت کے ساتھ رکھتے ہوں شریعت کی اصطلاح میں "غیر نامی" کہلاتے ہیں ۔۔۔۔۔۔اسی کے بالمقابل اللہ نے کچھ ایسے مال بھی پیدا کئے ہیں، جو افادیت میں ہر روز ایک نئی جہت کا اضافہ کرتے ہیں، خود وہ اپنی ذات سے بھی مفید ہوتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی وہ ایسے ثمرات پیدا کرتے ہیں، جن سے انسان نفع اندوز ہوتا ہے، اس کی افادیت کا دائرہ تنگ ہونے کے بجائے بڑھتا رہتا ہے، مثلاً مال تجارت اور زکوۃ کے جانور وغیرہ، ایک لاکھ کی دکان سال کے آغاز میں ہوتی ہے، جو اپنی افادیت کی ایک مخصوص قدر رکھتی ہے، مگر چند ماہ کے بعد وہ ایک لاکھ کا سرمایہ بڑھتے بڑھتے ڈیڑھ لاکھ کا ہو جاتا ہے، ایسے تمام اموال جو روز بروز افادیت کا معیار بلند کرتے رہتے ہیں، شریعت کی اصطلاح میں نامی کہلاتے ہیں۔

فقہاء نے نما کی شرعی طور پر دو قسمیں کی ہیں۔

(۱) نماء حقیقی (۲) نماء تقدیری

(ا) نماء حقیقی ایسی زیادتی کو کہتے ہیں جو عملی طور پر سامنے آرہی ہو، تجارتی منافع یا جانور میں توالد و تناسل کے ذریعہ جو اضافے ہوتے ہیں وہ نماء حقیقی کی مثال ہیں۔

(۲) اور نماء تقدیری مال کی اس ذاتی اور و قوعی قابلیت کا نام ہے، جس سے انسان اگر چاہے تو بہت کچھ منافع حاصل کر سکتا ہے، ذاتی صلاحیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ مال خود بڑھنے کی پوزیشن میں ہو، خواہ انسان اس کے لئے کوئی عمل کرے یا نہ کرے اور و قوعی صلاحیت سے مراد یہ کہ انسان کے اپنے قبضے میں یا اس کے نائب کے قبضے میں ہو، اور جب قبضے میں ہے تو انسان اس سے استفادہ کر سکتا ہے، اس کی مثال دراہم و دنانیر، سونا اور چاندی ہیں، جو اپنے اندر بڑھنے اور پروان چڑھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قیمتوں اور قدروں کا سارا معیار انہی کے تصرف میں ہے اگر کوئی حماقت یا ناواقفیت کی بناپر اس سے فائدہ نہ اٹھائے تو اس کا اپنا قصور ہے، مگر اس قصور کا سونا وچاندی کی نموی صلاحیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"النماء فی اللغۃ الزیادۃ و فی الشرع نوعان، حقیقی و تقدیری فالحقیقی الزیادۃ بالتوالدوالتناسل والتجارات ونحوھاوالتقدیری تمکنہ من الزیادۃ بان یکون المال القابل فی یدہ او یدنائبہ"[50]

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں۔

"ولسنانعنی بہ حقیقۃ النماء لان ذٰلک غیر معتبرو انمانعنی بہ کون المال معداللاستمناء بالتجارۃاوبالاسامۃ لان الاسامۃ سبب لحصول الدر "اللبن "والنسل والسمن والجارۃ سبب لحصول الربح فیقام السبب مقام المسبب و تعلق الحکم بہ کا لسفر مع المشقۃ و نحو ذٰلک"[51]

نما شرط بھی اور علت بھی

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماوجوب زکوۃ کے لئے شرط بھی ہے اور علت بھی اسی لیے شروع سے لے کر آج تک تمام علماء اسلام کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ ہر سال وہ مال جو نامی ہو اور بقدر نصاب ہو

-------- حواشی --

50 -ردالمحتار ج۲ ص۷

51 -بدائع الصنائع ج۲ ص۱۱

زکوۃ کا محل ہے خواہ وہ صحابہ کے زمانہ میں پایا جاتا ہو اور اس کا ذکر حدیث وفقہ کی کتابوں میں ملتا ہو یا وہ بعد کی پیداوار ہو اور اس کا ذکر قدیم ذخیروں میں نہ ملتا ہو نما، کی علت جہاں پائی جائے گی وہاں زکوۃ کا حکم نافذ ہو گا۔

اللہ رحم فرمائے علامہ ابن حزم ظاہریؒ، علامہ شوکانی اور نواب صدیق حسن خاں صاحب پر ان حضرات نے صرف ان ہی اموال پہر زکوۃ فرض قرار دی ہے جن کا ذکر احادیث میں ملتا ہے، ابن حزم نے ان احادیث کے ذخیرہ کا جب مطالعہ کیا تو صرف آٹھ (۸) قسم کے اموال ان کو نظر آئے جن میں زکوۃ کے وجوب کا ذکر کیا گیا ہے:(۱) اونٹ، (۲) گائے، (۳) بکری، (۴) گیہوں، (۵) جو، (۶) کھجور، (۷) چاندی، (۸) اور سونا۔۔ ان کے علاوہ وہ کسی قسم کے مال میں وجوب زکوۃ کے قائل نہیں ہیں۔

اس پر سوائے اظہار حیرت کے اور کیا کر سکتے ہیں جس شخص نے بھی فلسفۂ زکوۃ اور اس کی علتوں و شرائط کا گہرا مطالعہ کیا ہو گا وہ اس پر کبھی مطمئن نہیں ہو سکتا کہ صرف آٹھ (۸) اموال پر زکوۃ فرض ہو، اور باقی پر نہ ہو، آخر انہی آٹھ اموال کی کیا خصوصیت ہے کہ ان کی زکوۃ خدا کے یہاں مقبول ہو اور دوسروں کی نہ ہو—— زکوۃ مالداروں پر واجب ہوتی ہے کیا مالداری صرف انہی آٹھ اموال سے حاصل ہو سکتی ہے؟ زراعت وتجارت کی بیشمار انواع واقسام ان سے کہیں زیادہ تمول وخوشحالی انسان کو بخش دیتی ہیں، ان پر زکوۃ آخر کیوں فرض نہیں ہو گی؟۔۔ اسی طرح زکوۃ مال کی تطہیر وپاکیزگی کے لئے ہے، کیا صرف یہی آٹھ (۸) اموال تطہیر کے محتاج ہیں؟ اور باقی اموال کی ہزاروں قسموں کو اس کی ضرورت کیوں نہیں ہے؟۔۔۔ زکوۃ حرص، بخل اور طمع کے فاسد جراثیم کا دل سے صفایا کرنے کے لئے مفید ہے، کیا یہ فاسد جراثیم صرف انہی آٹھ قسم کے مال والوں کے دلوں میں ہوتے ہیں؟۔۔۔۔ زکوۃ غریبوں ومحتاجوں کا تعاون اور خدا کے وعدۂ رزق کی تکمیل کے لئے ہے، یہ وعدہ اور حاجتوں کی تکمیل صرف آٹھ اموال کے دائرہ میں کیوں محدود کی گئی؟—— غرض علامہ ابن حزمؒ ایسی بات کر گئے ہیں جو عقل ونقل کے کسی معیار پر نہیں اترتی، ان کے دلائل کی تفصیل جاننے کے لئے مطالعہ کریں[52].

-------- حواشی ---

52۔ المحلی ج ۵ ص ۲۰۹

(۳)

حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ

اسلام ان اموال میں زکوٰۃ واجب نہیں قرار دیتا جو انسانی حاجات وضروریات میں مشغول ہوں، اس لئے کہ زکوٰۃ صرف مالداروں پر واجب ہوتی ہے اور وہ اموال جن سے انسانی حاجات وضروریات متعلق ہوں وہ انسان کے غنا کا سبب نہیں بن سکتے ــــــ اس کے سوا فکر کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے اور عبادت کے لئے آمادگی طبع اور طیب نفس ضروری ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان اپنی ضروریات سے فاضل سامان کی زکوٰۃ نکالے اگر ایسے اموال پر زکوٰۃ کا حکم لگا دیا جائے جن سے انسان کی حاجات متعلق ہیں تو وہاں تعمیل حکم میں طیب نفس پیدا نہ ہوگی۔

"قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ادوا زکوٰۃ اموالکم طیبۃ بہا انفسکم"[53]

شریعت کی نگاہ میں حاجت اصلیہ سے کیا مراد ہے؟ ہمارے بعض فقہاء نے تو سب سے آسان راستہ یہ اختیار کیا کہ حقیقتاً حاجت کس کے پاس کیا ہے؟ اور کتنی ہے؟ یہ ایک باطنی شئ ہے اس پر رسائی حاصل کرنا مشکل بھی ہے اور اسلامی مزاج کے خلاف بھی، اس لئے حاجت سے زائد ہونے کے لئے ظاہری معیار یہ ہے کہ انسان باقی اموال کو تجارت میں یا جانور کے پیشے میں لگادے تو یہ جتنا مال اس نے تجارت یا جانور کے پیشے میں لگایا ہے وہ اس کی ضرورت سے زائد قرار دیا جائے گا، اور زکوٰۃ کا حکم مال کے اسی حصہ پر عائد ہوگا، علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں۔

"ان حقیقۃالحاجۃ امر باطن لا یوقف علیہ فلا یعرف الفضل عن الحاجۃ فاقیم دلیل الفضل عن الحاجۃ مقامہ وھو الاعداد

-------- حواشی --

[53] – المعجم الكبير ج8 ص 115 حديث نمبر:7551 المؤلف : سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني الناشر :مكتبةالعلوم والحكم –الموصل الطبعة الثانية،1404– 1983تحقيق:حمدي بن عبدالمجيد السلفي عدد الأجزاء:20

للاسامۃو التجارۃ[54]

لیکن اس تعریف کا مصداق صرف وہ اموال بن سکتے ہیں جو نماء حقیقی کے ذیل میں آتے ہیں، لیکن جو اموال نماء تقدیری کے تحت آتے ہیں ان کے لئے حاجت اصلیہ سے فراغ کا یہ معیار نہیں بن سکتا ،اس لئے کہ مثال کے طور پر نقد دراہم و دنانیر گھر میں موجود ہیں اور نصاب کے بقدر ہیں تو ان پر زکوٰۃ فرض ہے، خواہ ان کو تجارت میں لگایا گیا ہو یا نہ ہو، فقہاء نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

"فی المعراج فی فصل زکوٰۃ العروض ان الزکوٰۃ تجب فی النقد کیف ما امسکہ للنماءاوللنفقۃ وکذا فی البدائع فی بحث النماء التقدیری"[55]

خود صاحب بدائع جو مذکورہ معیار کے قائل ہیں، انھوں نے بدائع الصنائع میں نماء تقدیری کے ذیل میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سونا چاندی پر بہر صورت زکوٰۃ واجب ہے، خوہ وہ تجارت میں لگائے گئے ہوں یا نہ لگائے گئے ہوں ــــــ

حاجت اصلیہ کی بہتر تعریف

حاجت اصلیہ کی بہتر تفسیر وہ ہے جو علامہ شامیؒ نے ذکر کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حاجت اصلیہ ہر ایسی ضرورت کو کہتے ہیں جو انسان کو ہلاکت و تباہی سے محفوظ رکھے، جیسے کھانا، کپڑا، مکان، آلات جنگ وغیرہ، یہ ایسی ضروریات ہیں جن سے انسان کو چارہ نہیں، انسان اپنے تحفظ و بقاء کے لئے ان چیزوں کا لازمی طور پر محتاج ہے، اسی ذیل میں وہ ضروریات بھی آتی ہیں، جن کے بغیر فوری تباہی تو نہیں آتی، لیکن تدریجاً انسان تباہ ہو جاتا ہے، مثلاً انسان کے پاس فاضل مال ہے مگر اتنا ہی اس پر قرض بھی ہے، قرض گو کہ فوراً ادا کرنا ضروری نہ ہو، لیکن ادائیگی سے چارۂ کار تو نہیں۔ اسی طرح صنعت و حرفت کے آلات جن کے بغیر انسان کا کاروبار نہیں چل سکتا، مکان میں سونے، کھانے، پینے، آرام کرنے کے، ضروری سامان کہ ان کے بغیر انسان کی

-------- حواشی --

54 ۔بدائع الصنائع ج۲ص۱۱

55 ۔ردالمحتار ج۲ص۷

زندگی ادھوری ہے، آمدورفت اور سفر کے لئے سواری وغیرہ کہ ان کے بغیر انسان کوئی کام نہیں کر سکتا، اہل فن اور ارباب علم کے لئے علم وفن کی کتابیں اور وسائل ، جن کے بغیر علم وفن کی دنیا اندھیری ہے، ان حاجات کے رہتے ہوئے موجود سامان معدوم کے درجہ میں ہوتا ہے، جس طرح کہ ایک پیاسے کے پاس پانی موجود ہو مگر صرف اتنا کہ اس کی پیاس بجھ سکتی ہو تو یہ پانی نہ ہونے کے درجے میں ہے، اور اس کے لئے تیمم کی اجازت ہے[56]

حاجت اصلیہ کا دائرہ

حاجت اصلیہ کا تعین ہر دور اور ہر ماحول کے اعتبار سے کیا جائے گا، مگر اس کو اس قدر وسعت دینا بھی درست نہیں ہے کہ انسان تعیش وراحت پسندی کی راہ پر آجائے، حدیث شریف کے مطابق انسان کی طبیعت ایسی ہے کہ اگر اس کے پاس سونے کی دو وسیع وادیاں بھی ہو جائیں تو اسے سکون نہیں مل سکتا، بلکہ وہ ایک تیسری وادی کی ضرورت محسوس کرے گا۔

(۴)

مانع زکوٰۃ دین-اقسام واحکام

وجوب زکوٰۃ کی چوتھی شرط دین سے محفوظ ہونا ہے، اگر کوئی شخص صاحب نصاب ہوتے ہوئے بھی اتنا مقروض ہو کہ قرض کی ادائیگی کے بعد نصاب کے بقدر مال اس کے پاس باقی نہ رہے تو شریعت اس پر زکوۃ فرض نہیں قرار دیتی،۔۔۔۔۔۔اس پر تمام علماء اسلام کا اتفاق ہے، ایک آدھ شاذ قول یہ ملتا ہے کہ دین مانع زکوۃ نہیں ہے، مگر علامہ ابن رشد مالکیؒ ایسے اقوال کی تردید کرنے کے بعد فیصلہ کن انداز میں لکھتے ہیں، کہ زیادہ قرین قیاس اور مزاج اسلامی سے قریب تربات یہ ہے کہ مقروض سے زکوٰۃ ساقط ہے:

"والأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكاة عن المديان لقوله عليه الصلاة والسلام: فيها صدقة تؤخذ من أغنيائهم ،و ترد على

------- حواشی ---

56 ۔رد المحتار ج۲ص٦

ففرائهم والمدين ليس بغني[57]

یہاں پر دوسری بحث دین کی اقسام اور احکام کی ہے: کتب فقہ میں دین کی دو تقسیم کی گئی ہے۔ پہلی تقسیم اموال کے اعتبار سے کی گئی ہے اور دوسری دین کی نوعیت کے لحاظ سے:

دین کی قسمیں اور احکام

یہاں پر دوسری بحث دین کی اقسام اور احکام کی ہے: کتب فقہ میں دین کی دو تقسیم کی گئی ہے۔ پہلی تقسیم اموال کے اعتبار سے کی گئی ہے اور دوسری دین کی نوعیت کے لحاظ سے:

اموال کے اعتبار سے دین کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں، شریعت کی نگاہ میں اموال دو طرح کے ہو سکتے ہیں:

(۱) اموال ظاہرہ (۲) اور اموال باطنہ

اموال ظاہرہ ان اموال کو کہتے ہیں جو حکومت یا عام لوگوں کی نظر میں ہیں اور ان کی زکوۃ حکومت اسلامیہ وصول کرتی ہے، مثلا اونٹ، بیل، گائے، بکری، گھوڑا وغیرہ، اور زمینی پیداوار، آج کے دور میں سرکاری یا نیم سرکاری بینکوں میں جو رقوم جمع ہوتی ہیں وہ بھی اسی زمرہ میں داخل ہیں۔

اموال باطنہ سے مراد وہ اموال ہیں جن کی زکوۃ لوگ بطور خود ادا کرتے ہیں، جانوروں، زمینی پیداوار اور بینکوں میں محفوظ رقوم کے علاوہ تمام اموال تجارت اور سونا چاندی، روپے وغیرہ اموال باطنہ کے ذیل میں آتے ہیں۔

یہاں اصل بحث یہ ہے کہ دین اموال ظاہرہ کے نصاب میں مانع زکوۃ ہے یا اموال باطنہ میں؟ یا دونوں میں؟

-------- حواشی --

57 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج ١ ص ١٩٧ المؤلف أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى595هـ) تنقيح و تصحيح خالد العطار الجزء الاول طبعة جديدة منقحة ومصححة إشراف مكتب البحوث والدراسات دارالفكرللطباعةو النشرو التوزيع جميع حقوق إعادة الطبع محفوظة للنا شر1415 هـ - 1995 م بيروت - لبنان دارالفكر: حارة حريك- شارع عبد النور

اموال باطنہ اور اموال ظاہرہ کے احکام

(۱) اموال باطنہ کے نصاب میں دین کے مانع زکوۃ ہونے پر تقریبا تمام علماء کا اتفاق ہے، جن میں ائمہ اربعہ کے علاوہ حضرت عطاءؒ، سلیمان بن یسارؒ، حضرت حسنؒ، ابراہیم نخعیؒ، حضرت لیثؒ، حضرت ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کے نام شامل ہیں، مخالف ناموں میں حضرت ربیعہؒ، حماد بن سلیمانؒ اور قول جدید کے مطابق امام شافعیؒ کے اسماء گرامی ملتے ہیں، ان حضرات کے نزدیک اموال باطنہ میں دین مانع زکوۃ نہیں ہے۔

(۲) اموال ظاہرہ کے بارے میں بنیادی طور پر دو مکتب فکر ہیں:

☆ ایک مکتب فکر (جس کے اکابر امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام شافعیؒ، اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ ہیں) یہ ہے کہ اموال ظاہرہ کے نصاب میں دین مانع زکوۃ نہیں ہے، ان کا خیال یہ ہے کہ اموال ظاہرہ چونکہ تمام فقراء و مساکین کی نگاہوں کے سامنے ہوتے ہیں، اس لئے ان کے قلوب اور امیدیں ان اموال سے وابستہ ہو جاتی ہیں، اگر دین کو مانع زکوۃ قرار دے کر اموال ظاہرہ کی زکوۃ ساقط کر دی جائے تو غرباء و مساکین کی حق تلفی اور دل شکنی ہو گی۔۔۔ اس توجیہ کی بنیاد پر اس مکتب فکر کے حاملین نے اموال باطنہ اور اموال ظاہرہ میں فرق کیا ہے[58]۔

☆ دوسرا مکتب فکر (جس کے سرتاج حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ ہیں) یہ ہے کہ اس باب میں اموال ظاہرہ اور باطنہ میں کوئی فرق نہیں ہے، دین دونوں ہی میں مانع زکوۃ ہے، البتہ کھیت اور باغات کا استثناء کرتے ہیں[59]۔

یہی مسلک حضرت عطاءؒ، حسنؒ، سلیمانؒ، میمون بن مہرانؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن

-------- حواشی --

58۔ المغنی ج ۳، ص ۴۲۔۴۳

59۔ المغنی ج ۲ ص ۴۲

حنبلؒ کا بھی ہے، امام مکحولؒ اور امام طاؤسؒ کا بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے[60]۔

ضابطہ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دین کے لئے ظاہر و باطن کی تفریق نہ ہو، جو علت اموال باطنہ میں دین کو مانع زکوۃ بناتی ہے، وہی علت اموال ظاہرہ میں بھی موجود ہے، جس طرح ایک شخص اموال باطنہ کا نصاب رکھتے ہوئے قرض کی وجہ سے شریعت کی نگاہ میں فقیر سمجھا جاتا ہے، اسی طرح اموال ظاہرہ کا نصاب بھی قرض کے ہوتے ہوئے انسان کو مالدار نہیں بنا سکتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لا صدقة إلاعن ظهر غنى[61]

ترجمہ: زکوۃ صرف مالداروں پر واجب ہے۔

تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم [62]

ترجمہ: زکوۃ ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے غریبوں میں تقسیم کی جائے گی۔

اس روشنی میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک حق و اعتدال سے زیادہ قریب ہے۔

دین کی دوسری تقسیم - دین اللہ اور دین العباد

(۲) دین کی دوسری تقسیم دین کی نوعیت کے اعتبار سے کی گئی ہے، دین دو قسم کا ہو سکتا ہے:

۱۔ دین اللہ ۲۔ دین العباد

انسان کے ذمہ نصاب کے رہتے ہوئے اللہ کا قرض بھی ہو سکتا ہے، مثلاً زکوۃ، کفارات وغیرہ یہ اللہ کے حقوق ہیں، اور بندہ کا دین بھی ہو سکتا ہے، مثلا مبیع کی قیمت مشتری کے ذمہ وغیرہ، یہ دین العباد ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مطلقاً دونوں طرح کے دیون مانع زکوۃ ہیں، شافعیہ کے ایک بڑے وکیل علامہ نوویؒ

------- حواشی ---

[60] - المغنی ج ۳، ص ۴۲

[61] -الجامع الصحيح ج٣ ص ١٠١٠ المؤلف محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الحسني الناشر : دار ابن كثير، اليمامة - بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987ومصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كليةالشريعة- جامعة دمشق . مصطفى ديب البغا

[62]- الجامع الصحيح ج ٢ ص ٥٠٥ حديث نمبر ١٣٣١ المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي الناشر دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت الطبعة الثالثة. ١٤٠٧ - 1987 تحقيق د مصطفے ديب البغا استاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق

لکھتے ہیں:

إذاقلناالدين يمنع الزكاة فقد ذكرناأنه يستوى دين الله تعالي ودين الآدمى"[63]

قزوینیؒ تحریر فرماتے ہیں:

إذاقلناالدين يمنع الزكاة فلافرق عندنابين دين الآدميين ودين الله تعالي[64]

حنفیہ دین العباد کو تو مطلقاً مانع زکوۃ قرار دیتے ہیں، البتہ دین اللہ کے بارے میں یہ تفصیل کرتے ہیں، کہ اگر دین اللہ ایسا ہے کہ اس کا مطالبہ بندوں کی جانب سے کیا جا سکتا ہے تو وہ مانع زکوۃ ہے ورنہ نہیں، مثلاً زکوۃ اسلامی حکومت میں خود حکومت وصول کرتی ہے، اگر کسی نے گزشتہ سالوں کی زکوۃ ادا نہیں کی ہے تو حاکم وقت اس کو گذشتہ زکوۃ کی ادائیگی پر مجبور کرے گا۔ اس کے بر خلاف کفارہ بھی اللہ کا حق اور دین ہے مگر بندوں میں کوئی اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہے اس لئے یہ مانع زکوۃ نہ ہو گا۔۔۔۔۔ اس طرح حنفیہ نے دین اللہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، ایک بندوں کی جانب سے قابل مطالبہ، دوسرا جو قابل مطالبہ نہ ہو، جس کا مطالبہ ہے وہ مانع زکوۃ ہے، اور جس کا نہیں تو نہیں۔

والمراددين له مطالب من جهة العباد سواء كان الدين لهم أوالله تعالى وسواء كانت المطالبة بالفعل أو بعد زمان فينتظم الدين المؤجل و لوصداق زوجته المؤجل إلى الطلاق أوالموت وقيل لايمنع لأنه غير مطالب به عادة بخلاف المعجل وقيل إن كان الزوج على عزم الأداء منع وإلا فلا لأنه يعد دينا وأما الدين الذي لامطالب له من جهةالعباد كالنذروصدقة الفطرو

-------- حواشی --------

[63] - المجموع شرح المهذب ج ٥ ص ٣٤٥ المؤلف : أبو ر كر يا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفي 676 ه)مصدرالكتاب :موقع يعسوب [هو شرح النووى لكتاب المهذب للشيرازى(المتوفى: 476 ه) * روضة الطالبين وعمدة المفتين ج ٢ ص ١٩٩ النووي الناشر المكتب الإسلامي سنة النشر 1405 مكان النشر بيروت عدد الأحزاء 12.

[64] - فتح العزيز بشرح الوجيز الشرح الكبير ج ٥ ص ٥٠٩ المؤلف عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (المتوفى : 623ه) وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لابى حامد الغزالى (المتوفي 505 ه ،

نحو هما فلا يمنع لأنه لايطالب بهافي الدنيافصار كالمعدوم في أحكامهاودين الزكاةيمنع في السائمة وكذافي غيرهاعند الطرفين سواءكان ذلك في العين بأن كان قائماأوفي الذمةبأن كان مستهلكاوعند أبي يوسف في العين يمنع لا في غيره [65]

علامہ حمویؒ اس موضوع کی مختلف روایات پر بحث و تبصرہ کرنے کے بعد خلاصہ کلام کے طور پر لکھتے ہیں:

والحاصل أن كل دين له مطالب من العباديمنع كان لله تعالى أو كان للزكاة والعشر و الخراج أو للعباد كالثمن و الاجرة ونفقة المحارم ، وما لا مطالب له كالنذر والكفارة والحج لا يمنع[66]

دین کی تیسری تقسیم۔ طویل المیعاد اور قصیر المیعاد

دین کی تیسری تقسیم مدت کے اعتبار سے کی جاسکتی ہے، طویل المیعاد اور قصیر المیعاد، دین قصیر المیعاد تو دین حال ہی کے حکم میں ہے، جس میں قلیل مدت کے لئے قرض لیا جائے، اور یک مشت ادائیگی کر دی جائے، یہ دین بلا شبہ مانع زکوۃ ہے۔

البتہ طویل الاجل قرضے جن کی ادائیگی یک مشت مشروط نہ ہو، بلکہ قسطواران کی ادائیگی کرنی ہو، مثال کے طور پر آج کے دور میں زراعت، تجارت، صنعت یا تعمیر مکان وغیرہ مختلف مقاصد و مصالح کے لئے سرکاری یا غیر سرکاری قرضوں کا رواج عام ہوتا جارہا ہے، جن کے لئے ۵ سال سے لے کر ۳۰، ۴۰ سال تک کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، جس میں قسطوار قرض کی ادائیگی مطلوب ہوتی ہے ۔۔۔ اس قرض کی مقدار بھی عموماً بہت بڑی ہوتی ہے، مثلاً زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لئے پانچ کروڑ روپے قرض لئے

-------- حواشی --

[65]-مجمع الأنهر في شرح ملتقى الابحر ج ١ص٢٨٦ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكلبولى المدعو بشيحي زاده سنة الولادة / سنة الوفاة 1078ھ تحقيق خليل عمران المنصور الناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1419ه - 1998م مكان النشر لبنان بيروت عدد الأجزاء 4 - " رد المحتار على الدرالمختار شرح تنويرالابصارج ٢ ص ٢٥٥المؤلف : ابن عابدين ، محمد امين بن عمر المتوفى 1252ھ

[66]-غمزعيون البصائر في شرح الاشباه والنظائرج٣ ص ١٣٥المؤلف أحمد بن محمدالحنفى الحموى (المتوفى 1098ھ)

جسے پچاس قسطوں میں یعنی سالانہ دس لاکھ روپے ادا کرنا ہے، یا تعمیر مکان کے لئے پچاس لاکھ روپے قرض لئے جس کو ۱۵ سال کی مدت میں ادا کرنا ہے وغیرہ۔۔۔

ان صورتوں میں وجوب زکوۃ کے لئے اموال زکوۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط وضع کر کے باقی اموال پر زکوۃ واجب قرار دی جائے گی؟

قرض کی یہ شکل گو کہ جدید ہے لیکن قدیم مآخذ میں اس کے لئے بھی رہنماہدایات موجود ہیں، یہ صورت دین مؤجل کے ضمن میں آتی ہے، فقہاء نے دین کی دو قسمیں کی ہیں، ۱- دین حال، ۲- اور دین مؤجل:

سوال یہ ہے کہ دین تو کہتے ہی ہیں اس قرض کو جو کچھ مدت کے لئے لی گئی ہو، پھر اس میں نقد و ادھار کے کیا معنی؟

غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دین حال سے مراد وہ دین ہے جو قصیر المیعاد ہو اور جس کی ادائیگی قلیل رقم ہونے کی بنیاد پر یک مشت ممکن ہو، اور دین مؤجل سے وہ دین مراد ہے جو طویل الاجل ہو اور بڑی رقم ہونے کی بنا پر قسط وار ادائیگی کی اجازت ہو، اس کی مثال میں تقریباً ہر مکتب فکر کے فقہاء نے عورت کے مہر کو پیش کیا ہے، جو شوہر کے ذمہ دین ہوتا ہے۔

(۱) فقہ مالکی میں کوئی صریح جزئیہ تو مجھے نہیں ملا البتہ ان کی بعض کتابوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دین خواہ معجل ہو یا مؤجل بہر دوصورت مانع زکوۃ ہے [67]

(۲) فقہ شافعی میں صراحت کے ساتھ اس موضوع پر بحث کی گئی ہے، فقہ شافعی میں اس کے متعلق مختلف روایات ہیں، مگر علامہ نوویؒ نے جس کو مذہب اور جمہور کا قطعی فیصلہ قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے مانع زکوۃ ہونے کے لئے حال اور مؤجل میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں قسم کے دیون یکساں مانع زکوۃ ہیں۔

الدين هل يمنع وجوب الزكاة فيه ثلاثة أقوال (أصحها)

-------- حواشی --

67 -الدسوقي على الشرح الكبير 6/ 483 *مؤطا مع الزرقانی ج ۲ ص ۱۰۷

عندالأصحاب وهو نص الشافعي رضي الله عنه في معظم كتبه الجديدة (والثاني) لا تجب و هو نصه في القديم وفي اختلافالعراقيين من كتبه الجديدة وذكر المصنف دليل القولين(والثالث) حكاه الخراسانيون أن الدين يمنع وجوب الزكاة في الأموال الباطنة وهي الذهب والفضة وعروض التجارة و لايمنعها في الظاهرة وهي الزروع والثمار و المواشي والمعادن والفرق أن الظاهرة نامية بنفسها و بهذا القول قال مالك قال اصحابنا وسواء كان الدين حالا أومؤجلا و سواء كان من جلس المال أومن غيره هذا هو المذهب و به قطع الجمهور "[68]

البتہ علامہ نوویؒ نے آگے چل کر دین موجل پر بحث کرتے ہوئے کہ وہ مانع زکوۃ ہے یا نہیں؟ اور یہ دین قوی ہے یا نہیں؟ ممتاز شافعی فقیہ امام الحرمین کا قول نقل کیا ہے جن کے نزدیک دین موجل مانع زکوۃ نہیں ہے، اس کی دلیل نوویؒ نے بڑی اچھی دی ہے کہ چونکہ دین مؤجل کا فوری مطالبہ نہیں ہوتا، بلکہ اس میں طویل مہلت ملتی ہے اس لئے یہ دین اضعف ہے، یعنی اس کو وجوب زکوۃ میں مؤثر نہیں ماننا چاہئے، اس لحاظ سے مانع زکوۃ صرف وہ دین ہے، جس کا فوری مطالبہ ہو، ان کے الفاظ ہیں:

اصحهما) عند امام الحرمين لا يمنع لان هذا الدين لا مطالبة به في الحال فهو أضعف[69].

یہ قول اگرچہ فقہ شافعی میں مذہب کی حیثیت نہیں رکھتا، لیکن اس کو قوت پہونچانے کے لئے جو دلیل دی گئی ہے وہ ذہن ودماغ کو اپیل کرتی ہے۔

------- حواشی ---

[68]-المجموع شرح المهذب ج ٥ ص٣٤٤االمؤلف : ابوزكريا محي الدين يحى بن شرف النووى (المتوفى : 676ھ) مصدرالكتاب: موقع يعسوب [هو شرح النووى لكتاب المهذب للشيرازى (المتوفي: 476 ھ)

[69]- المجموع شرح المهذب ج٥ص٣٤٤المؤلف : ابوزكريا محي الدين يحى بن شرف النووى (المتوفى : 676ھ) مصدرالكتاب: موقع يعسوب [هو شرح النووى لكتاب المهذب للشيرازى (المتوفي: 476 ھ)

(۳) فقہ حنبلی میں بھی اس موضوع پر بحث موجود ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے دین کے مانع زکوۃ ہونے کی شکلوں اور صورتوں پر بڑی تفصیل سے نظر ڈالی ہے، لیکن مؤجل وحال کے بارے میں فقہ حنبلی کا بھی وہی موقف ہے کہ دین مؤجل و معجل میں کوئی فرق نہیں ہے، منع زکوۃ میں دونوں برابر ہیں، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

إذا ثبت ذلك فظاهر كلام شيخناانه لافرق بين الحال والمؤجل لما ذكرنا من الأدلة[70].

لیکن فقہاء حنابلہ میں ایک مشہور فقیہ ابن ابی موسیٰؒ کا قول ابن قدامہ نے یہ نقل کیا ہے کہ دین مؤجل مانع زکوۃ نہیں ہے، اس لئے کہ فی الحال اس کا مطالبہ موجود نہیں ہے:

وقال ابن أبي موسى أن المؤجل لايمنع وجوب الزكاة لانه غير مطالب به في الحال [71]

(۴) فقہ حنفی میں اس مسئلہ پر سب سے زیادہ بہتر طور پر بحث کی گئی ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات منقول ہیں:

صاحب در مختار نے امام صاحب کا نام لئے بغیر جو مسئلہ نقل کیا ہے، وہ یہی ہے کہ دین مؤجل وحال میں کوئی فرق نہیں ہے لیکن صاحب در مختار کی اس نقل پر علامہ شامیؒ نے یہ استدراک کیا ہے کہ صاحب در مختار نے اختلاف روایات کا ذکر کئے بغیر یہ مسلک نقل کر دیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب سے اس باب میں ایک روایت اور بھی ہے جس کو صاحب معراج نے شرح طحاوی کے حوالے سے ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین مؤجل مانع زکوۃ نہیں ہے، حضرت صدر الشہیدؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس بارے میں امام صاحب سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، اس لئے دین موجل کو مانع زکوۃ کہنے کی بھی گنجائش ہے اور غیر مانع زکوۃ کہنے کی بھی، لیکن بحث کے آخر میں علامہ شامیؒ نے امام قہستانیؒ کے حوالے سے جو صحیح مذہب نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ دین مؤجل مانع زکوۃ نہیں ہے:

-------- حواشی --

[70]-الشرح الكبيرج ٢ ص ٣٥١ المؤلف:ابن قدامةالمقدسي،عبد الرحمن بن محمد (المتوفي682ھ)

[71]- الشرح الكبيرج ٢ ص ٣٥١ المؤلف:ابن قدامةالمقدسي،عبد الرحمن بن محمد (المتوفي682ھ)

قوله(أو مؤجلاالخ)عزاه في المعراج إلى شرح الطحاوى وقال وعن أبى حنيفة لا يمنع و قال الصدر الشهيد لا رواية فيه ولكل من المنع وعدمه و جه زاد القهستاني عن الجوهرة و الصحيح أنه غير مانع[72]

دین موجل کے مانع زکوۃ ہونے کی بنیاد مطالبہ وادا پر ہے

دراصل اس مسئلہ کی بنیاد دین کے مطالبہ وادا پر ہے، جن روایات میں دین مؤجل وحال میں فرق نہیں کیا گیا ہے وہ محض دین کے تصور پر مبنی ہیں، کہ نفس دین مانع زکوۃ ہے اور جن میں فرق کیا گیا ہے ان میں مطالبہ وادا کو بنیاد بنایا گیا ہے لیکن چونکہ دین مؤجل کا فوری مطالبہ نہیں ہوتا اور نہ اس کی ادائیگی کے لئے آدمی پُر عزم ہوتا ہے اس لئے زکوۃ کے حق میں اس کو کالعدم تصور کیا جائے گا، اس کا مطلب ہے کہ اگر آدمی دین کی ادائیگی کے لئے پر عزم ہو یا یہ کہ بندوں کی جانب سے اس کا مطالبہ موجود ہو تو پھر یہ دین مانع زکوۃ ہو گا، اور مطالبہ کے بقدر قرض کو مال زکوۃ سے منہا کیا جائے گا، کتب فقہ میں اس کی صراحتیں موجود ہیں، علامہ سمرقندیؒ لکھتے ہیں:

وكذلك مهر المرأة يمنع مؤجلا كان أو معجلا لأنها إذا طالبت يؤاخذ به، وقال بعض مشايخنا إن المؤجل لا يمنع لأنه غيرمطالب به عادة فأما المعجل فمطالب به عادة فمنع ------وأماالديون التي هي غيرمطالب بهامن جهة العباد كديون الله تعالى من النذور والكفارات وصدقة الفطر و وجوب الحج ونحوهافلا تمنع لأنه لا يطالب بها في الدنيا وهذا كله مذهب أصحابناوقال الشافعي الدين لا يمنع وجوب الزكاة كيفما كان والمسألة معروفة [73].

علامہ کاسانیؒ رقمطراز ہیں:

------- حواشی ---

[72]-حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ ص ٢٦١ ،ابن عابدين الناشردارالفكرللطباعة والنشر سنة النشر 1421هـ- 2000م. مكان النشر بيرو ت عدد الأجزاء 8

[73] -تحفة الفقهاء ج ١ ص ٢٤٣علاء الدين السمر قندي سنة الولادة / نسبة الوفاة 539ھ الناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1405 هـ - 1984 م مكان النشر بيروت

وعلى هذايخرج مهرالمرأة فإنه يمنع وجوب الزكاة عندنا معجلاكان أو مؤجلا ، لأنها إذا طالبتہ يؤاخذ به ، وقال بعض مشايخنا: إن الموجل لا يمنع فأنه غير مطالب به عادة ، فأما المعجل فيطالب به عادة فيمنع ، وقال بعضهم : إن كان الزوج على عزم من قضا ئه يمنغ ، وإن لم يكن على عزم القضاء لا يمنع ، لأنه لا يعده دينا وإنما يؤاخذ المرء بما عنده في الأحكام [74]

شیخی زادہؒ تحریر فرماتے ہیں:

و قيل لايمنع لأنه غيرمطالب به عادة بخلاف المعجل و قيل إن كان الزوج على عزم الأداء منع وإلا فلا لأنه يعد ديناوأماالدين الذي لا مطالب له من جهة العبادكالنذروصدقة الفطر ونحوهمافلايمنع لأنه لايطالب بها في الدنيا فصاركالمعدوم في أحكامها[75]

بلکہ علامہ ابن نجیمؒ نے تو البدائع کے حوالہ سے **قلیل المدت** اور **طویل المدۃ** کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے، اور طویل المدت دیون کو مطالبہ کے فقدان کی بناپر غیر مانع زکوٰۃ قرار دیا ہے:

ونفقة الأقارب إذا صارت دينا عليه إما بالصلح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيد نفقة الأقارب في البدائع بقيدآخروهو قليل المدة فإن المدة إذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصيرذينا و شمل كلامہ كل دين[76]

-------- حواشی --

[74]- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ۲ ص ۱۳ تأليف علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاسانى الحنفى 587ھ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان الطبعة الثانية 1406ه – ۱۹۸۶ء

[75]- محمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ج ١ ص ٢٨٦ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولى المدعو بشيخى زاده سنۃالولادة / سنۃ الوفاة 1078 ھ تحقيق:خليل عمران المنصور ،الناشردارالكتب العلميۃ سنة النشر 1419ھ - 1998م مكان النشر لبنان بيروت عدد الأجزاء 4

[76]-البحر الرائق شرح كتر الدقائق ج ٢ ص ٢١٩ زين الدين ابن نجيم الحنفي سنۃ الولادة 926 ھ ، سنۃ الوفاة 970 ،الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

طویل المیعاد قرضوں میں صرف سالانہ واجب الطلب مقدار وضع کی جائے گی

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک دین کا وجود مطالبہ یا عزم ادا پر منحصر ہے ، اس لحاظ سے طویل مدتی دیون میں صرف اتنا حصہ بحیثیت دین تسلیم کیا جائے گا جس کی سالانہ ادائیگی کرنی ہو، جن اقساط کا فی الحال مطالبہ نہ ہو اور نہ ان کی ادائیگی کا عزم ہو وہ زکوۃ کے باب میں خارج دین تصور کئے جائیں گے ،۔۔۔۔اور زکوۃ چونکہ سال میں ایک بار واجب ہوتی ہے، اس لئے سالانہ قسطیں ہی طویل المدۃ اور قلیل المدۃ کے درمیان معیار بن سکتی ہیں۔ طویل مدتی دیون میں میرے نزدیک یہی مسلک اعتدال ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

تجویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

"سرکاری یا غیر سرکاری اداروں سے لئے جانے والے طویل المیعاد قرضوں کی صورت میں ہر سال جو قرض کی قسط ادا کرنی ہے، اموال زکوۃ میں سے منہا کی جائے گی، اور باقی اموال زکوٰۃ پر زکوۃ واجب ہوگی، پورا قرض منہا نہیں کیا جائے گا"[77]

کمپنیز پر زکوۃ

نصاب زکوۃ پر گفتگو کے ذیل میں یہ سوال بھی اٹھتا ہے کہ کیا پورے نصاب کا ایک شخص کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے؟ یا متعدد شرکاء کے کاروبار کی جو مجموعی مالیت ہے، اس کو نصاب واحد کے درجے میں رکھ کر اس پر زکوۃ کا حکم نافذ کیا جاسکتا ہے، قطع نظر اس سے کہ ہر شریک کے اپنے حصے کی مالیت کیا ہے؟ اس سؤال نے خاص طور پر موجودہ دور میں زیادہ اہمیت حاصل کرلی ہے، سینکڑوں کمپنیاں اور مالیاتی ادارے مشترکہ طور پر چل رہے ہیں، جن میں متعدد شرکاء ہوتے ہیں اور اپنے اپنے حصے کے مطابق اثاثے اور آمدنی کے مالک ہوتے ہیں بعض ایسی صورتیں ہوسکتی ہیں، جن میں کمپنی کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کڑوروں روپئے کو

-------- حواشی --

77 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱تا۲۵) ص۱۰۱ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

پہونچتی ہو،، لیکن اس کے شرکاء اور حصہ داروں کی تعداد اتنی بڑی ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت کی تقسیم حصہ داروں پر کی جائے، تو ان میں سے کوئی بھی صاحب نصاب نہیں ہوتا، یا کچھ لوگ صاحب نصاب ہوتے ہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا یا ہر فرد کے انفرادی حصے کا؟

اس میں سب سے پہلے اتنی بات تو طے ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت پر زکوۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس میں سے کمپنی کی مشینوں اور صنعت و حرفت کے آلات کو منہا کیا جائے گا، ان مشینوں اور آلات پر زکوۃ واجب نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

"لانہ لا یوجد فیہ الشرط المزبورولذا قال شارح التنویر و کذلک آلات المحترفین الاما یبقیٰ اثر عینہ کالعصفر"[78]

ان آلات اور مشینوں کے استثناء کے بعد سرمایہ اور منافع کی جو مجموعی مالیت ہے اس پر بھی بہ حیثیت مجموعی کوئی زکوۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس کے شرکاء پر ان کے حصہ کے بقدر پوری مالیت کو تقسیم کیا جائے گا، پھر جس شریک کے حصے کی مالیت نصاب کے بقدر ہوگی اس پر زکوۃ فرض قرار دی جائے گی، اور جس کے حصے کی مالیت نصاب سے کم ہوگی اس پر زکوۃ نہ ہوگی۔۔۔۔۔۔۔۔۔یہ مسلک حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا ہے، فقہ مالکی اور فقہ حنفی کی بیشتر کتابوں میں یہ مسئلہ مصرح ہے، نمونے کے لئے چند حوالے پیش کرتا ہوں، علامہ ابن رشد مالکیؒ لکھتے ہیں۔

"فان عندمالک وابی حنیفۃان الشریکین لیس یجب علیٰ احدھمازکوۃ حتیٰ یکون لکل واحد منھما نصاب"[79]

المدونۃ الکبریٰ میں امام مالکؒ کا فتویٰ نقل کیا گیا ہے:

"وقال مالک فی الشرکاء فی الزرع والنخل والکرومات والزیتون والذہب والورق والماشیۃ لایؤخذ من شیئ منہ

------- حواشی --

78 - رد المحتار ج۲ ص۹

79 - بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۸۸

الزکوۃحتیٰ یکون لکل واحد منھم ما تجب فیہ الزکوۃ"[80]

سید سابق لکھتے ہیں۔

"اذا کان المال مشتر کا بین شریکین اواکثر لاتجب الزکوۃ علی واحد منھم حتیٰ یکون لکل واحد منھم نصاب فی قول اکثر اہل العلم[81]

فقہاء احناف کے مشہور اور مستند فقیہ علامہ علاؤالدین سمرقندی حنفی موقف واضح کرتے ہیں۔

اما اذا کانت مشترکۃفعندنا یعتبر فی حال الشرکۃ ما یعتبر فی حالۃ الانفراد فان کان نصیب کل واحدمنھمابلغ نصاباتجب الزکوۃ فیہ والا فلا-------وکذالک علیٰ ھذا اذا کان الذھب والفضۃ واموال التجارۃ مشترکۃ بین اثنین فانہ یعتبرعندنا نصیب کل واحد علیٰ حدۃ[82]

شامی میں ہے:

"لاتجب الزکوٰۃ عندنا فی نصاب مشترک من سائمۃ ومال تجارۃ"(درمختار)ـــــالمراد ان یکون بلوغہ النصاب بسبب الاشتراک وضم احدالمالین الیٰ الآخربحیث لایبلغ مال کل منھابانفراده نصاباً[83]

امام احمد ابن حنبلؒ بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہم خیال ہیں[84]

البتہ امام شافعیؒ مال مشترک کو نصاب واحد قرار دیتے ہیں اور ان کی الگ الگ زکوٰۃ کے بجائے ایک زکوٰۃ نکالنے کے قائل ہیں، یعنی خواہ شرکاء کے اپنے اپنے حصے انفرادی حیثیت میں نصاب کو نہ پہنچتے ہوں ، لیکن شرکت کے بعد اگر ان کی مجموعی مالیت نصاب کے بقدر ہے تو زکوٰۃ اس پر نصاب واحد کے لحاظ سے

-------- حواشی ---

80 ۔ المدونۃ الکبریٰ ص ۳۴۳، وکذالک فی شرح الزرقانی علی المؤطاج ۲ ص ۳۷

81 ۔ فقہ السنہ ج ۲ ص ۳۸۲

82 ۔ تحفۃ الفقہاء ج ۱ ص ۴۵۳، ۴۵۴

83 ۔ ردالمحتارج ۲ ص ۳۷

84 ۔ فتح الباری ج ۳ ص ۲۰۲

واجب ہوگی، علامہ ابن رشدؒ امام شافعیؒ کا مذہب بیان کرتے ہیں:

"وعند الشافعی ان المال المشترک حکمہ حکم مال رجل واحد[85]

علامہ زرقانیؒ لکھتے ہیں:

"ان عمروالحسن والشعبی قالوا ان الشرکاءفی العین والماشیۃ و الزرع اذا لم یعلم احدہم مالہ بعینہ انہم یزکوہ زکاۃ الواحدقیاساً علی الخلطاء فی الماشیۃ وبہ قال الشافعی فی الجدید[86]

خود امام شافعیؒ تحریر فرماتے ہیں:

"لو کانت اربعون شاۃ بین ثلاثۃ و اکثر کان علیہم صدقۃ لانہم صدقوا الخلطاء صدقۃ الواحد"[87]

ہیرے اور جواہرات کی زکوٰۃ

ہیرے اور جواہرات اگر تجارت کے لئے نہیں ہیں تو بالاتفاق ان پر زکوٰۃ فرض نہیں ہے، اور اگر تجارت کے لئے ہیں تو دوسرے اموال تجارت کی طرح ان پر بھی زکوٰہ فرض ہوگی۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

"ولاتجب فیماسواھمامن الجواھرکالیاقوت والفیروزج واللؤلؤ و المرجان لان ذٰلک معد للاستعمال[88]

سید سابق تحریر فرماتے ہیں:

"اتفق العلماء علی انہ لازکوٰۃ فی الماس والدرو الیاقوت واللؤلؤ والمرجان والزبرجدونحوذٰلک من الاحجارالکریمۃ الاذااتخذت للتجارۃ ففیھا زکاۃ"[89]

-------- حواشی --

85 - بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۸۸

86 - شرح الزرقانی علی الموطاء ج ۲ ص ۹۹

87 - کتاب الام ج ۲ ص ۱۴

88 - المجموع ج ۶ ص ۲

89 - فقہ السنۃ ج ۱ ص ۳۴۲

المدونۃ میں ہے۔

"لیس فی اللؤلؤزکاۃ الا ماکان منہ للتجارۃ[90]

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

"ولیس فی دور السکنی ---------زکاۃ------- وکذاالجواہر واللؤلؤ ---- --- و نحوھااذالم تکن للتجارۃ"[91]

اس میں صرف شیعوں کے بعض ائمہ کا اختلاف ہے جونا قابل اعتبار ہے[92]

☆ مگر یہاں ایک دوسرا سوال یہ ابھرتا ہے کہ جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنا سرمایہ محفوظ کرنے کے بجائے لاکھوں روپے کے ہیرے جواہرات خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہیرے و جواہرات حوائج اصلیہ میں نہیں ہیں اور بڑی مالیت رکھتے ہیں شرعاً ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

قرائن و نظائر کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے اس لئے کہ یہ کنز وادخار کی ایک شکل ہے اور فقہاء نے تمام زیورات کے بارے میں صراحت کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ اگر کنز وادخار کی نیت سے کوئی ان کو محفوظ کرتا ہے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں۔

"قال اصحابنالواتخذ حلیاًولم یقصدبہ استعمالاًمحرماً ولا مکروھاً ولامباحاًبل قصد کنزہ واقتناءہ فالمذہب الصحیح وجوب الزکاۃ فیہ وبہ قطع الجمھور"۔[93]

یعنی زیورات جو مال محفوظ کے طور پر رکھے گئے ہوں ان پر زکوۃ فرض ہے، ااس لئے کہ اگر اس صورت میں بھی زکوۃ فرض نہ کی گئی تو سارے لوگ زکوۃ سے بچنے کے لئے یہ حیلہ اختیار کریں گے اور زکوۃ کا

-------- حواشی --

90 -المدونۃ الکبریٰ ج اص ۲۹۴

91- البنایۃ علی الھدایۃ ج ۲ص ۲۲ وکذافی العالمگیریۃ ج اص ۱۸۰

92 - دیکھئے ان کا مذہب تفصیل کے ساتھ: الروض النضیر ج ۲ص ۴۰۹۔

93 - المجموع ج ۶ص ۳۶ ☆ الروضۃ للنووی ج ۲ص ۲۶۰

نظام درہم برہم ہو جائے گا۔۔۔۔۔۔اس اصول کی روشنی میں ہم جواہرات کو بھی سمجھ سکتے ہیں، جو شخص سرکاری اور دوسرے مالی قوانین سے بچنے کے لئے ہیرے جواہرات کی شکل میں اپنامال محفوظ کرتا ہے، وہ سرکاری قوانین سے تو بچ جائے گا مگر خدائی قانون کی روشنی میں یہ ایسامال ہے جو کنز کے طور پر محفوظ رکھا گیا ہے، اس لئے اس پر زکوۃ واجب ہو گی۔۔۔۔۔ ائمہ ثلاثہ جو زیورات پر مطلقا زکوۃ کے قائل نہیں ہیں، وہ بھی اس صورت میں زکوۃ کو فرض کہتے ہیں جیسا کہ علامہ نوویؒ کی عبارت اوپر گذری، علامہ ابن قدامہؒ فقہ حنبلی کی ترجمانی کرتے ہیں۔

"ان ما اتخذ حليا فرارا من الزكوة لا تسقط عنه"[94]

ان سب کو دیکھتے ہوئے فقہ حنفی میں گوکہ ہیرے وجواہرات پر زکوۃ فرض نہیں ہے لیکن اگر مالی قوانین سے بچنے کے لئے ہیرے وجواہرات کی شکل میں مال کثیر کو محفوظ کر دیا گیا ہو تو اس پر زکوۃ فرض ہونی چاہئے۔

اسی طرح ان ہیرے وجواہرات پر بھی زکوۃ فرض ہونی چاہیئے جو حد اعتدال سے بڑھ کر محض تزئین وآرائش کے لئے بعض خواتین استعمال کرتی ہیں، اس لئے کہ زیورات اور جواہرات میں صرف اس قدر معاف ہے جو حد اعتدال کے اندر ہو، ایک حدیث پاک اور اس کے بارے میں علماء کی تاویلوں سے یہ مسئلہ صاف جھلکتا ہے۔

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه و سلم –وَمَعَهَا ابْنَةٌ لَهَا وَفِى يَدِ ابْنَتِهَامَسَكَتَانِ غَلِيظَتَانِ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ لَهَا «أَتُعْطِينَ زَكَاةَ هَذَا ». قَالَتْ لاَ. قَالَ « أَيَسُرُّكِ أَنْ يُسَوِّرَكِ اللَّهُ بِهِمَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نَارٍ»قَالَ فَخَلَعَتْهُمَا فَأَلْقَتْهُمَا إِلَى النَّبِىِّ –صلى الله عليه و سلم– وَقَالَتْ هُمَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِرَسُولِه[95]

-------- حواشی --

94 -المغنی ج۲ص۱۱

95 -سنن أبي داود ج 2 ص 4 حديث نمبر :1565 المؤلف : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الناشر : دار الكتاب العربي. بيروت عدد الأجزاء : 4 مصدر الكتاب : وزارة الأوقاف المصرية وأشاروا إلى جمعية المكنز الإسلامي

"ایک (یمنی) عورت حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوئی، اس کے ساتھ اس کی بیٹی بھی تھی، اس کے ہاتھ میں سونے کے دووزنی زیور تھے، حضور ﷺ نے اس سے دریافت کیا کہ کیا تم اس کی زکوۃ دیتی ہو اس نے نفی میں جواب دیا، حضور ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم پسند کرتی ہو کہ ان کی وجہ سے روز قیامت اللہ پاک تمہیں آگ کے کنگن پہنائیں؟ اس عورت نے فوراً دونوں کنگن نکال کر خدمت نبوی میں پیش کر دیئے کہ اب یہ اللہ اوراس کے رسول کے لئے ہیں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ یہ زیورات استعمال کے تھے تو ان پر زکوۃ کا مطالبہ کیوں کیا گیا؟، اس کی تاویل بعض علماء نے یہ کی ہے کہ اس میں لفظ "غلیظتان" دلالت کرتا ہے کہ وہ دونوں کنگن کافی وزنی تھے، یعنی ضرورت سے زیادہ سونا اس میں لگایا گیا تھا، اور زکوۃ صرف اس زیور سے معاف ہے، جس میں بقدر ضرورت سونا لگایا گیا ہو، ضرورت سے زیادہ لگانے کی صورت میں اس پر زکوۃ فرض ہوگی۔

"وان الزکوٰۃ انما شرعت للزیادۃ فیہ علیٰ قدر الحاجۃ "[96]

اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حد اعتدال سے گذر کر جو خواتین زیورات یا جواہرات کا استعمال کرتی ہیں، وہ زکوۃ کے خدائی قانون سے نہیں بچ سکتیں، بلکہ ان پر زکوۃ فرض ہوگی۔

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

"۱-جو ہیرے جواہرات تجارت کی نیت سے خریدے گئے ہوں ان کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی۔

۲-جو ہیرے جواہرات زیورات وغیرہ کے لئے خریدے گئے ہوں ان کی زکوٰۃ مالک پر واجب نہیں ہوگی۔

-------- حواشی ---

96 - نصب الرایہ ج۲ ص ۳۷۵

۳-ایک رجحان یہ پایا جاتا ہے کہ لوگ بڑی بڑی رقوم ہیرے جواہرات کی خرید پر صرف کر دیتے ہیں اور اپنی نقد رقوم کو ہیرے جواہرات میں بدل کر مختلف مصالح کے تحت محفوظ کر لیتے ہیں۔

چنانچہ مجمع الفقہ الاسلامی کے سیمینار میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ اس صورت میں لاکھوں لاکھ کی نقد رقم ہیرے جواہرات کی صورت میں ان کے پاس محفوظ ہو جاتی ہے، جو کسی بھی وقت نقد کی صورت میں منتقل ہو سکتی ہے، بحث کی روشنی میں یہ بات سامنے آئی کہ اس مسئلہ میں ایک جہت تو یہ ہے کہ ہیرے جواہرات، سونا چاندی نہیں ہیں، جو خلقتاً نامی تسلیم کئے گئے ہیں، اور اس شخص کا کام ہیرے جواہرات کی تجارت بھی نہیں ہے، اور نہ فوری طور پر خریدتے وقت باضابطہ تجارت کی نیت کی گئی ہے تاکہ بسبب مال تجارت ہونے کے اسے نامی قرار دیا جائے، اس جہت کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔

دوسری جہت یہ ہے کہ ہیرے جواہرات ضروریات زندگی میں داخل نہیں اور اصحاب سرمایہ اپنے خاص مصالح کے لئے اپنے روپیوں کو جن کی مقدار غیر معمولی حد تک زائد ہوتی ہے، ہیروں اور جواہرات کی صورت میں محفوظ کر کے مختلف فوائد بھی حاصل کرتے ہیں، اور انہیں اس طرح اس کا اطمینان بھی رہتا ہے، کہ ان ہیروں اور جواہرات کی صورت میں گویا "زر نقد" ہر دم ان کے پاس محفوظ ہے، اور اس کے نتیجے میں فقراء کو شدید نقصان ہوتا ہے کہ نقد رقوم میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، جو عام حالات میں ہیرے جواہرات کی صورت میں عام اصول کے پیش نظر واجب نہیں ہوتی، لہذا:

الف: سیمینار میں شریک علماء واصحاب افتاء میں سے ایک خاصی تعداد نے پہلی جہت کو سامنے رکھتے ہوئے یہ رائے دی کہ اس خاص صورت میں محفوظ ہیرے جواہرات

کی مالیت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔

ب: جب کہ دوسری بڑی تعداد علماء واصحاب افتاء کی تھی جنہوں نے دوسری جہت کو سامنے رکھتے ہوئے اس خاص صورت میں ذخیرہ کئے ہوئے ہیرے جواہرات کو حکماً مال تجارت تسلیم کیا اور اس پر زکوٰۃ واجب قرار دیا[97]۔

اموال تجارت پر زکوۃ

اموال تجارت پر بالاتفاق زکوٰۃ فرض ہے، البتہ قابل توجہ امر یہاں ایک یہ ہے کہ سامان تجارت جو تاجر کے قبضے میں ہے، ادائیگی زکوٰۃ کے دن ان کی مالیت کا التعین کس نرخ سے کیا جائے ؟ اپنی لاگت کے حساب سے کریں یا اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے ؟------ اس موضوع کے فقہی مباحث کا مطالعہ کرنے سے جو بنیادی نتیجہ سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ سامان تجارت میں ادائیگی زکوٰۃ کے وقت اس کی مالیت کا تعین لاگت کے حساب سے نہیں کیا جائے گا بلکہ اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی بازار میں جو ریٹ چل رہا ہے صرف وہ معتبر ہو گا، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ میں سے کسی نے بھی اشیائے تجارت کی لاگت کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ بازاری نرخ کا لحاظ کیا ہے، پھر اس میں معمولی سا اختلاف ہے، کہ بازاری نرخ کس دن کا معتبر ہے ؟ جس دن سال پورا ہوا ہے اس دن کا ؟ یا ادائیگی زکوٰۃ کے دن کا ؟ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہے، احناف میں صاحبین کا مسلک یہی ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

وَلَا أَنْظُرُ فيه إِلَى قِيمَتِهِ فِي أَوَّلِ السَّنَةِ وَلَا فِي وَسَطِهَا لِأَنَّهُ إِنَّمَا تَجِبُ فيه

-------- حواشی --

97 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے (فقہی سیمینار: ۱ تا ۲۵) ص ۱۰۲، ۱۰۳ ناشر: اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا، ستمبر ۲۰۲۱ء

الزَّكَاةُ إذَا كانت قِيمَتُهُ يوم تَحِلُّ الزَّكَاةُ مِمَّا تَجِبُ فيه الزَّكَاةُ[98]

علامہ نووی ؒ لکھتے ہیں:

"ولان نصاب زکوٰۃ التجارۃ یتعلق بالقیمۃوتقویم العرض فی کل ساعۃ یشق فلم یعتبر الافی حال الوجوب "[99]

ابو عبید ؒ تحریر فرماتے ہیں:

"وقدجاءعن جابرابن زیدمن التابعین فی عرض یرادبہ التجارۃ قومہ بنحومن ثمنہ یوم حلت فیہ الزکاۃ ثم اخرج زکوٰتہ"[100]

علامہ ابن رشد ؒ نے بعض فقہاء کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک لاگت کا اعتبار ہو گا، نہ کہ بازاری نرخ کا، مگر ابن رشد ؒ نے نہ ان فقہاء کا نام بتایا ہے اور نہ ان کی دلیل ذکر کی ہے، ایسا لگتا ہے کہ یہ قول خود ان کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے۔

"ان بعض الفقہاءقالوایزکی الثمن الذی اشتریٰ بہ السلعۃلا قیمتھا[101]

فتاویٰ عالمگیری ہے۔

"وان ادی القیمۃ تعتبرقیمتھا یوم الوجوب ولھذایجبرالمصدق علیٰ قبولہ وعندھمایوم الاداء وکذا کل مکیل او موزون او معدود "[102]

در مختار میں ہے۔

"وتعتبرالقیمۃ یوم الوجوب وقالایوم الاداءوفی السوائم یوم

-------- حواشی --

[98] - الأم ج 2 ص 48 محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله سنة الولادة 150/ سنة الوفاة 204 الناشر دار المعرفة سنة النشر 1393 مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 8*4

[99] - المجموع ج۶ ص ۵۴

[100] - الاموال ص ۴۴۲

[101] - بدایۃ المجتہد ج ا ص ۲۶۰

[102] - عالمگیری ج ا ص ۱۸۰

الاداء اجماعا وھو الاصح" [103]

ہول سیل یا پھٹکر

رہا یہ کہ تھوک بھاؤ کا اعتبار کیا جائے گا یا پھٹکر کا؟ اس کے بارے میں کوئی صریح جزئیہ تو موجود نہیں ہے، مگر نظائر کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح کا کاروبار ہو گا اسی طرح بھاؤ لگایا جائے گا، اگر ہول سیل کار وبار ہے، تو ہول سیل کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر پھٹکر کاروبار ہے تو پھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوۃ ادا کی جائے گی، اس لئے کہ زکوۃ کے باب میں فقہاء نے کاروبار کی نوعیت، مقام کاروبار اور وقت کا بڑا لحاظ کیا ہے ،اس کی رو سے مناسب ہے کہ جیسا کاروبار ہو ویسا فیصلہ کیا جائے۔

(۲) واضح رہے کہ سامان تجارت میں خواہ کوئی بھی سامان ہو سب کا حکم یکساں ہے، جو لوگ اراضی کی خرید و فروخت کو ایک تجارتی کاروبار کے طور پر کرتے ہیں سال پورا ہونے پر نقد رقم کے علاوہ جو اراضی ان کی ملکیت میں ہیں وہ اراضی بھی اموال زکوۃ میں شمار ہو نگی، اس لئے کہ سامان تجارت ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کی خرید و فروخت کی جاتی ہو خواہ وہ زمین ہو یا کوئی اور چیز:

"ان المراد بعرض التجارۃھومایعدللبیع والشراء لاجل الربح[104]

رہا یہ کہ ان پر زکوٰۃ کا وجوب قیمت خرید کے اعتبار سے ہو گا یا متوقع قیمت فروخت کا اعتبار کیا جا ئے گا، تو درست یہ ہے کہ بازاری قیمت فروخت کا اعتبار ہو گا، متوقع قیمت فروخت کوئی چیز نہیں ہے، متوقع قیمت فروخت کا اعتبار صرف حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، مگر وہ فرماتے ہیں کہ زمین کے بکنے کا انتظار کیا جائے گا، اور جب فروخت ہو جائے گی، تو اس حساب سے زکوٰۃ نکالی جائے گی۔

"لا باس بالتربص حتیٰ یبیع والزکوٰۃ واجبۃ علیہ"[105]

-------- حواشی --

103 ۔ در مختار مع رد المحتار ج ۲ ص ۲۴

104 ۔ مطالب اولی النھی ج ۲ ص ۹۶

105 ۔ الاموال ص ۴۲۶

شیئرز اور بونڈس کی زکوٰۃ

عصر جدید نے جس طرح تجارت کی نئی نئی اقسام پیدا کر دی ہیں، اسی طرح مال اور سرمایے کی مختلف انواع کو بھی جنم دیا ہے، پچھلے زمانے میں جس چیز کے اندر ہم مالیت کا تصور نہیں کر سکتے تھے، آج کے دور میں وہ بہترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے، ایسی تمام چیزوں میں جو تدریج کے ساتھ کسی منزل پر پہونچی ہوں، ان میں حالات کی تبدیلیوں کے ساتھ حکم کا بدلنا فطری بات ہے، ایسی چیزوں کے بارے میں کوئی فقیہ ہر دور کے لئے کوئی ایک حکم صادر نہیں کر سکتا وہ صرف اس کا پابند ہے کہ موجودہ تناظر میں ان کی جو اہمیت اور حیثیت ہے اس کے پیش نظر کوئی حکم صادر کرے۔

شیئرز کی زکوۃ

اس کی بہترین مثال موجودہ دور کی تجارتی کمپنیوں کے شیئرز ہیں، کسی دور میں اس کا مفہوم صرف اس قدر تھا کہ مشترکہ کاروبار میں اپنی حیثیت کے مطابق حصہ دار ہونا اور شرکت مضاربت کے اصول پر نفع ونقصان میں شریک ہونا، اس کے ثبوت کے طور پر ایک رسید دی جاتی تھی، جس کی حیثیت عرفی رسید سے زیادہ نہیں ہوتی تھی، لیکن آج وہ رسید، رسید نہیں رہی، اس کو مستقل سرمایے کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے، اس کی باقاعدہ خرید وفروخت ہوتی ہے، بھاری قیمتیں اس کی مقرر کی جاتی ہیں۔۔۔۔ ظاہر ہے کہ جس دور میں اس کی حیثیت صرف رسید کی تھی اس کا حکم دوسرا تھا، لیکن آج جب کہ اس حیثیت تبدیل ہو چکی ہے، آج کے تناظر میں اس پر کوئی نیا حکم لگانے کی ضرورت ہے۔

دور اول

ہم دیکھتے ہیں کہ شیئرز کو تین ادوار سے گذرنا پڑا ہے، سب سے قدیم دور وہ ہے جو ہمارے اکابر میں حضرت تھانویؒ کا تھا، حضرت تھانویؒ نے امداد الفتاویٰ میں ج/ ۲ ص ۱۸ سے ص/ ۲۲ تک بڑی طویل بحث کی ہے، جس سے اس وقت کے شیئرز کے عرفی حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے، حضرت تھانویؒ شیئرز کو فی نفسہ کوئی چیز خیال نہیں فرماتے بلکہ اس شیئرز کے تحت جو سرمایہ لگایا گیا ہے، اس کے مطابق وجوب زکوۃ کا حکم

لگاتے ہیں، شیر ز کی خرید و فروخت کو وہ اصل سرمایہ کی خرید و فروخت قرار دیتے ہیں، جو کمپنی میں لگا ہوا ہے، اسی لئے وہ شیئرز کی قیمت کو حصہ کی مالیت کے مساوی دیکھنا چاہتے ہیں، اگر قیمت کی مقدار حصہ کی مالیت سے کم ہو یا زیادہ تو عقد کو فاسد قرار دیتے ہیں، حضرت تھانوی کمی و بیشی کی صورت میں عقد کو صحیح کرنے کے لئے ایک تاویل کرتے ہیں، جس میں بیع کے عنصر کے ساتھ قرض اور توکیل کا عنصر بھی شامل ہو جاتا ہے، اور اس کی ایک پیچیدہ شکل تجویز فرما کر کمی بیشی کے ساتھ شیئرز کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتے ہیں، مگر ظاہر ہے کہ عام لوگوں کے ذہن میں شیئرز کی خریداری کے وقت یہ تاویل نہیں رہ سکتی، اس لئے کہ یہ پیچیدہ ہے، جس کا عوام کے اذہان تحمل نہیں کرسکتے، اولاً سمجھنا مشکل اور اگر سمجھ میں آبھی جائے تو اس کو ذہن نشین رکھ کر کاروبار کرنا مشکل:

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

> "اور اگر بلا اس تاویل کے خریداری ہوئی، تو اگر قیمت کی مقدار حصہ سے زائد ہے، تو گویا یہ عقد ناجائز ہے، مگر اس حصہ میں کسی کا حق نہیں، اس لئے کہ زکوۃ صرف حصہ میں ہوگی، اگر قیمت کی مقدار حصہ سے کم ہے، تو عقد بھی ناجائز ہے، اور زائد حصہ دوسرے شخص یعنی بائع کا حق ہے، مگر چونکہ اس مشتری کے قبضہ میں اور اس کی ملک میں مخلوط ہے، اس لئے زکوٰۃ مجموع میں واجب ہوگی، مگر بقدر حق مذکور کے یہ شخص مدیون ہے اس لئے اس حیثیت سے یہ مقدار زکوۃ سے مستثنیٰ ہوگی، البتہ اگر صاحب حق معاف کردے تو پھر باوجود خبث مال کے بوجہ دین نہ ہونے کے پھر مجموعہ پر زکوۃ ہوگی"[106]

دور ثانی

دوسرا دور جس میں شیئرز کی حیثیت میں معمولی تبدیلی پیدا ہوئی، چنانچہ اس کے مطابق دوسرے

-------- حواشی --

106 - امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۲۲

نظریے نے جنم لیا، جو بہت زیادہ جدید تو نہیں لیکن بسا غنیمت ہے، اس نظریے کے حامل عرب محققین میں شیخ عبد الرحمٰن عیسیٰ ہیں، انہوں نے نئے معاملات اور ان کے احکام پر ایک کتاب لکھی ہے، جس کا نام " المعاملات الحدیثۃ واحکامھا" اس میں انہوں نے شیئرز اور بونڈس دونوں پر بحث کی ہے، شیئرز کی زکوٰۃ پر جو انہوں نے تفصیلی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شیئرز بلاشبہ ایک جدید قسم کا سرمایہ ہے، ان کی خرید و فروخت جائز ہے، اور کمی بیشی کے ساتھ بھی جائز ہے، مگر ان کی زکوٰۃ کا حکم اس وقت لگایا جائے گا، جب کہ یہ معلوم کر لیا جائے کہ جس کمپنی سے شیئرز خریدے گئے ہیں اس کا کاروبار کیا ہے؟

کاروبار دو طرح کے ہوسکتے ہیں: (۱) تجارتی کاروبار (۲) اور صنعتی کاروبار۔ تجارتی کاروبار جیسے غیر ملکی سامان کی بر آمد در آمد، ملکی مصنوعات کی خرید و فروخت، یا غلے وغیرہ اشیاء کی تجارت وغیرہ۔ اور صنعتی کار وبار سے مراد یہ ہے کہ کمپنی کے پاس مشینیں، فیکٹریاں اور کارخانے ہیں، جن میں مصنوعات تیار ہوتی ہیں ، مثلاً صابن کی فیکٹری، ریل سازی، جہاز سازی، کپڑے بننے کی فیکٹریاں وغیرہ۔

اور بعض کمپنیاں ایسی بھی ہوتی ہیں، جن میں دونوں قسم کے کاروبار جاری ہوتے ہیں، مثلاً تیل نکالنے والی مشینوں کے ذریعے تیل نکالنا، اسکی صفائی اور پھر ملک اور بیرون ملک اس کی سپلائی وغیرہ، یہ ایسا کار وبار ہے جس میں صنعت بھی شامل ہے اور تجارت بھی۔۔۔ شیخ عبد الرحمٰن عیسیٰ کہتے ہیں، کہ شیئرز ایسی کمپنی کے ہوں جس کا کاروبار صنعتی ہے، تو اس کی پوری مالیت پر زکوۃ فرض نہ ہو گی، بلکہ مالیت کا اتنا حصہ وضع کیا جائے گا، جو تمام شرکاء کی شرکت کے لحاظ سے آلات، مشینوں اور کارخانوں میں لگا ہوا ہے، اور باقی ماندہ مالیت پر مع منافع زکوٰۃ واجب ہو گی، اس لئے کہ تجارت میں پورے سرمایے اور منافع پر زکوۃ واجب ہوتی ہے، لیکن صنعتوں میں مشین اور آلات کی مالیت کو فقہاء نے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔۔۔۔۔ تیسری شکل یہ ہے کہ شیرز ایسی کمپنی کے ہوں جو تجارتی اور صنعتی دونوں کاروبار کرتی ہو، تو اس صورت میں بھی شیئرز کی پوری مالیت پر زکوۃ واجب ہو گی[107]۔

------- حواشی --

107 - المعاملات الحدیثۃ واحکامھا ص ۷۳، ۷۴ مؤلفہ عبد الرحمن عیسیٰ

دور ثالث

تیسرا دور جس میں شیئرز کو مستقل سرمایے کی حیثیت حاصل ہوگئی، اور حصص کی مالیت سے قطع نظر خود ان کی رسیدوں کو سرمایے کا درجہ مل گیا تو نظریے میں بھی غیر معمولی تبدیلی پیدا ہوگئی، اس نظریہ کے علم بردار عرب محققین میں شیخ ابوزہرہ، عبد الرحمٰن حسن اور خلاف ہیں، ان کے نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ شیئرز مستقل سرمایہ ہیں، اور یہ بھی دیگر سامانوں کی طرح سامان تجارت ہیں، ان کی خرید وفروخت کمی و بیشی کے ساتھ جائز ہے، خواہ حصص کی اصل مالیت کچھ بھی ہو، مگر طلب ور سد کے مطابق بازار میں ان کی قیمت گھٹ اور بڑھ سکتی ہے، ہر صورت میں انکی تجارت جائز ہے، اور ان کی زکوٰۃ بازاری ریٹ کے حساب سے واجب ہوگی[108]

موجودہ دور میں میرے نزدیک یہی تیسرا نظریہ قابل عمل اور راجح ہے، اور شیئرز کی حیثیت عرفی سے ہم آہنگ بھی۔۔۔ ہمارے دور کی کتب فتاویٰ میں احسن الفتاویٰ میں اسی کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحب ؒ لکھتے ہیں:

"حصص اگر بہ نیت تجارت خریدے ہوں، یعنی خود حصص کی خرید وفروخت مقصود ہو، تو حصص کی کل قیمت پر زکوۃ واجب ہوگی، جو تجارت میں لگی ہوئی ہے"[109]

بونڈس کی زکوٰۃ

(ا) بونڈس کے بارے میں شیخ ابوزہرہ، عبد الرحمٰن، حسن اور خلاف کا نظریہ یہ ہے کہ بونڈس بھی مال تجارت ہے، اگرچیکہ بہ ظاہر قرض کی رسید ہے، مگر موجودہ دور میں اس کو سرمایہ کی حیثیت حاصل ہے، اس لئے اس کی زکوۃ اصل قرض کے بجائے مارکیٹ کے نرخ کے حساب سے دی جائے گی، خواہ وہ قیمت اصل قرض سے زیادہ ہو، یا کم، گویا اس نظریے کے مطابق شیئرز اور بونڈس میں حیثیت اور حکم کے لحاظ سے

-------- حواشی --

108 ۔حلقۃ الدراسات الاجتماعیۃ، الدورۃ الثالثۃ ص ۲۲۲

109 ۔احسن الفتاویٰ ج ۴ ص ۲۸۷

کوئی فرق نہیں ہے[110]

(۲) مگر میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ بونڈس کو مستقل سرمایے کی حیثیت نہ دی جائے، بلکہ اسے قرض ہی تصور کیا جائے، اس لئے کہ اگر اس میں بھی مستقل سرمایے کی حیثیت سے کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت کی اجازت دیدی جائے گی تو سود کا عنصر شامل ہو جائے گا، اس لئے اس میں قرض کی حیثیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، رہی زکوۃ کی بات تو اس کا فیصلہ اس تعین پر ہے کہ یہ دین کیسا ہے؟ ظاہر بات یہ ہے کہ یہ دین قوی اور سہل الوصول ہے اس لئے کہ اس کا ملنا یقینی ہے، اور بہت کچھ تصرفات کا اختیار بھی حاصل ہے، اس لئے اس پر زکوۃ واجب ہوگی، البتہ فورا ادا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ کیش کراتے وقت گذشتہ سالوں کی زکوۃ بھی لازم ہوگی (دین کی بحث گذشتہ صفحات میں آچکی ہے)۔

-------- حواشی

110 - حلقۃ الدراسات الاجتماعیۃ ص / ۲۴۲

نصاب زکوٰۃ میں اصل معیار- سونا یا چاندی؟[111]

زکوٰۃ اسلام کا تیسرا اہم ترین رکن ہے، لیکن یہ ہر شخص پر فرض نہیں ہے، بلکہ امت کے صرف مالدار لوگوں پر فرض ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ قدفرض علیہم صدقۃ تؤخذمن اغنیائھم وتردعلیٰ فقرائھم[112]

ترجمہ: بیشک اللہ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے، جو ان کے مالداروں سے لی جائے گی اور ان کے غریبوں میں تقسیم کی جائے گی"

مگر زکوٰۃ کے باب میں ہر صاحب مال کو مالدار (غنی) نہیں کہا جائے گا بلکہ لوگوں کی سہولت کے لئے شریعت نے اس کا ایک معیار مقرر کیا ہے، شریعت کی اصطلاح میں اسی کو نصاب کہا جاتا ہے، شریعت نے مختلف اموال کے لئے ان کے مزاج اور نفسیات کے لحاظ سے مختلف معیار (نصاب) مقرر کئے ہیں، زمینی پیداوار کے لئے الگ معیار ہے، جانوروں کی زکوٰۃ کا معیار الگ ہے، پھر ان میں بھی جانوروں کی اقسام کے اعتبار سے ان کے نصاب جداگانہ ہیں، چاندی کا نصاب سونا سے مختلف ہے، اس تنوع میں دراصل اموال کے مزاج اور کیفیات کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، شریعت ہرگز نہیں چاہتی کہ ایک قسم کے معیار کو دوسری قسم پر مسلط کیا جائے، ہر مال کا اپنا ایک مزاج ہے اور اس میں غنا کا اپنا ایک معیار ہے، جو کوئی بھی شخص مشاہدہ کی روشنی میں سمجھ سکتا ہے، اسی لئے کسی دور میں شریعت کے مقرر کردہ مختلف معیاروں کو ایک آئینے میں دیکھنے کی کوشش نہیں کی گئی اور نہ آج اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، ایسا کرنا دراصل اس فطری تقسیم کی خلاف ورزی ہے جس کے پیش نظر شریعت نے یہ تنوع بالارادہ برقرار رکھا ہے۔

ایک پرانا سوال

غالباً اسی سے ملتا جلتا سوال کبھی عہد قدیم میں بھی اٹھا تھا "کہ زکوٰۃ کے مختلف معیاروں میں باہم

-------- حواشی --

111 - تحریر بہ مقام جامعہ ربانی منوروا شریف، بتاریخ: ۲۸/ صفر المظفر ۱۴۳۸ھ بروز منگل۔

112 - بخاری مع فتح الباری ۳/ ۳۵۷ ط السلفیۃ- من حدیث ابن عباس

توازن نظر نہیں آتا، یعنی ایک معیار کے لحاظ سے انتہائی امیر کبیر شخص کو ہی صاحب نصاب قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ دوسرے معیار کے مطابق ایک اوسط سے نیچے درجہ کے آدمی کو بھی شریعت مالداروں کے زمرہ میں شمار کرتی ہے، ...... "حضرت امام شافعیؒ نے "کتاب الام" میں اس سوال کا جواب دیا ہے، آپؒ نے اس خیال کو سراسر غیر اسلامی اور شریعت کے ذوق ومزاج اور اس کی حقیقی روح سے ناواقفیت کی علامت قرار دیا ہے، ارشاد فرماتے ہیں:

قال الشافعی:وان کانت لرجل مائتا درہم تنقص حبۃ او اقل ----- فلا زکاۃ فیہا کما لو کانت لہٗ اربع من الابل تسوی الف دینارلم یکن فیہا شاۃ وفی خمس من الابل لاتسوی عشرۃ دنانیر شاۃ......ومن قال بغیر ہذا فقد خالف سنۃ رسول اللہ ﷺ[113]

ترجمہ: اگر کسی کے پاس دوسو درہم سے ایک حبہ بھی کم ہو تو اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی جس طرح کہ اگر کسی کے پاس چار اونٹ ہوں اور ان کی قیمت ہزار دینار کے برابر ہو مگر اس میں بکری (بطور زکوۃ) واجب نہ ہوگی اور کسی کے پاس نصاب کے بقدر پانچ اونٹ ہوں جو قیمت کے لحاظ سے دس دینار کے برابر بھی نہ ہوں مگر زکوۃ میں ایک بکری واجب ہوگی، اس کے خلاف بولنا دراصل سنت رسول ﷺ کی مخالفت کرنا ہے"

حضرت امام شافعیؒ کے اس بیان سے نصاب زکوۃ کے بارے میں اسلامی تصور پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سوال کوئی نیا نہیں بلکہ بہت قدیم ہے جس کو امت کے اکابر نے بہت پہلے ہی رد کردیا ہے، حضرت امام شافعی نے مسئلہ کی توضیح کے لئے جو مثالیں دی ہیں ان میں وہی آسمان وزمین کا فرق نظر آتا ہے، لیکن اس فرق کے باوجود شریعت کے مقرر کردہ معیار کو بدلنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

-------- حواشی --

113 - کتاب الام ۲ / ۷۰ ۲ باب صدقۃ الورق - ط بیروت لبنان

قیمتوں کا عالمی معیار

مذکورہ چار چیزوں (زمینی پیداوار، جانور، سونا اور چاندی) کے علاوہ بقیہ تمام چیزوں (مثلاً نقد روپے اور سامان تجارت وغیرہ) کو شریعت نے سونا یا چاندی کے تابع قرار دیا ہے کیونکہ کہ تمام امور میں سونا اور چاندی ہی ذریعۂ مبادلہ کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے ان کی قدر و قیمت کے تعین میں سونا چاندی کو خاص دخل ہے، دوسری اشیاء کے مقابلے میں سونا چاندی کی قدروں میں تغیرات کم واقع ہوتے ہیں، رہا یہ کہ ان دونوں میں اصل معیار کون ہے، سونا یا چاندی؟

شریعت کی نصوص اور فقہاء کی تصریحات میں ان دونوں میں کسی فرق کا ذکر نہیں ملتا، بلکہ قدر و قیمت میں باہم مختلف ہونے کے باوجود معیار کے معاملے میں دونوں کو مساوی درجہ دیا گیا ہے، فقہاء کی بے شمار تصریحات ایسی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ مال تجارت دونوں میں سے جس نصاب کے برابر ہو جائے زکوۃ واجب ہو جائے گی، اگر دونوں نصاب قدر و قیمت میں برابر ہوں تو جس کے مطابق چاہیں حساب کر سکتے ہیں، البتہ اگر دونوں قدر و قیمت میں مختلف ہوں تو جس کے مطابق نصاب پہلے مکمل ہو گا اس کی رعایت کی جائے گی، اور زکوۃ واجب ہو گی۔ فی زمانہ بلکہ ہر دور میں سونا کے مقابلے میں چاندی سستی اور سہل الحصول رہی ہے ،اس لئے قدرتی طور پر چاندی کا نصاب پہلے پورا ہو گا، اس طرح عملاً چاندی کا نصاب ہی عمومی معیار قرار پاتا ہے، فقہاء نے پوری وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اگر کوئی ایک نصاب پورا ہو جائے تو وہی نصاب اس کے لئے مقرر ہو جائے گا اور کسی دوسرے نصاب کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔

ابن نجیم اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کے بعد خلاصہ کلام کے طور پر تحریر فرماتے ہیں:

فالحاصل ان المذہب تخییرہٗ الااذاکان لایبلغ باحدھما نصاباًتعین التقویم بمایبلغ نصابا[114]

ترجمہ: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اصل مذہب کے مطابق دونوں نصابوں (سونا اور چاندی) میں اختیار ہے، لیکن اگر ایک نصاب پورا ہو جائے اور دوسرا پورا نہ ہو تو پھر

------- حواشی --

114 - بحر الرائق ۲/۲۲۹

وہی نصاب متعین ہو جائے گا"

اس قسم کی عبارتیں تقریباً تمام ہی فقہی کتابوں میں ملتی ہیں[115]

میرا اپنا میلان فقہاء کے اسی نقطۂ نظر کی طرف ہے، میری حقیر رائے میں اصل نصاب چاندی کا ہے، اور اس میں ہر زمان و مکان میں معیار تقویم بننے کی پوری صلاحیت موجود ہے میرے اس خیال کی کئی وجوہات ہیں:

اسباب ترجیح

(۱) تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ عہد نبوی میں زیادہ تر رواج چاندی کے سکوں کا تھا، سونے کے سکوں کا رواج نسبتاً کم تھا، حضرت عطاءؒ چاندی کا نصاب بتانے کے بعد فرماتے ہیں:

انما کان اذ ذاک الورق ولم یکن الذہب[116]

ترجمہ: اس وقت صرف چاندی ہی چاندی تھی، سونا نہیں تھا"

☆ بلکہ علامہ کاسانیؒ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ خود سونے کا نصاب چاندی کی روشنی میں طے کیا گیا تھا، حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث کے حوالے سے بیان کرتے ہیں:

والذہب مالم تبلغ قیمتہٗ مائتی درہم فلاصدقۃ فیہ،فاذابلغت قیمتہٗ مائتی درہم ففیہ ربع العشر"وکان الدینار علیٰ عہد رسول اللہ ﷺ مقوماًبعشر دراہم[117]

ترجمہ: سونا کی قیمت جب تک دوسو درہم کے برابر نہ ہو اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، جب اس کی قیمت دوسو درہم کے برابر ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصہ

-------- حواشی --------

115 - دیکھئے ہدایہ باب زکوۃ الاموال ۱/ ۱۹۵، تبیین الحقائق ۱/ ۲۷۹، الدر المختار مع رد المحتار باب زکوۃ المال ۳/ ۲۱۰، ۲۱۱، فتاویٰ ہندیۃ ۱/ ۱۷۹، بنایۃ علی الہدایۃ ۱/ ۱۷۵، بدائع الصنائع ۲/ ۱۱۰، اور مبسوط للسرخسی ۲/ ۱۹۱ وغیرہ

116 - مصنفہ ابن ابی شیبہ ۳/ ۲۲۲

117 - بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۵

واجب ہو گا، اور عہد نبوی میں ایک دینار کی قیمت دس درہم تھی"

☆ایک اور روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"من سأل الناس ولہ مایغنیہ جاء یوم القیامۃ ومسألتہ فی وجہہ خموش او خدوش او کدوح ۔ قالوا یا رسول اللہ ومایغنیہ؟ قال:خمسون درہماً أو قیمتہا من الذہب"[118]

ترجمہ: جو شخص بقدر کفایت مال رکھنے کے باوجود لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرے تو قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کے چہرے پر (ذلت آمیز) خراشیں ہونگی، لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! بقدر کفایت مال سے کیا مراد ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا "پچاس درہم یا ان کی قیمت کے برابر سونا"

ان قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں اصل رواج چاندی کا تھا اس لئے کہ وہ نسبتاً ارزاں اور سہل الحصول تھا، اسی لئے عہد نبوی کے اکثر معاملات میں چاندی کو معیار مانا جاتا تھا، قاعدہ کے مطابق عہد نبوی میں رائج معیار زیادہ قابل ترجیح ہے۔

(۲) چاندی کا نصاب (دوسو درہم) صحیح اور مضبوط احادیث سے ثابت ہے، جبکہ سونا کے نصاب کے بارے میں کوئی صحیح اور مضبوط حدیث موجود نہیں ہے۔

چاندی کے بارے میں اس مضمون کی متعدد صحیح روایات کتب حدیث میں موجود ہیں، مثلاً:

☆حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لیس فیما دون خمس أواق من الورق صدقۃ"[119]

ترجمہ: پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے" (ایک اوقیہ ۴۰ درہم کا ہوتا ہے،)

☆حضرت انسؓ ارشاد نبوی نقل فرماتے ہیں:

-------- حواشی --

118 - أخرجہ الترمذی ۳/ ۳۲- الحلبی وقال حدیث حسن

119 - بخاری مع الفتح ۳/ ۳۲۳- ط السلفیۃ

وفی الرقة ربع العشر ،فإن لم يكن إلا تسعين ومأة فليس فيها شئى إلا أن يشاء ربها"[120]

ترجمہ: چاندی میں چالیسواں حصہ واجب ہے، اگر کسی کے پاس صرف ایک سو نوے (۱۹۰) دراہم ہوں تو اس میں کچھ واجب نہیں ہو گا الا یہ کہ خود مال والا زکوۃ نکالنا چاہے"

چاندی سے متعلق ان کے علاوہ اور بھی بہت سی صحیح روایات موجود ہیں...... جبکہ سونا کے نصاب کے بارے میں جس قدر روایات آئی ہیں ان میں ایک بھی کلام سے خالی نہیں ہے[121] مثلاً:

ا۔ ابن ماجہ اور دار قطنی نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی سند سے نقل کیا ہے، کہ حضور ﷺ ہر بیس دینار میں نصف دینار زکوۃ لیتے تھے۔۔۔۔ مگر اس کی سند میں ایک راوی ابراہیم ابن اسماعیل ابن مجمع ضعیف ہیں، ان کی روایت محدثین کے یہاں قابل قبول نہیں ہے۔

۲۔ دار قطنی میں عمرو بن شعیب عن جدہ کی سند سے حضور ﷺ کا یہ فرمان نقل کیا گیا ہے:

ليس فى اقل من عشر ين مثقالامن ولافى اقل من مأتى درهم صدقة[122]

مگر اس کی سند میں ایک راوی ابن ابی لیلیٰ بد حافظہ ہے، اس لئے ابو عبید نے "الاموال ص ۴۰۹ پر ابن حزم نے المحلی ج ۶ص ۶۹ پر اور حافظ نے تلخیص ص ۱۸۲ پر اس حدیث کو ضعیف اور متروک قرار دیا ہے[123]

۳۔ ابو عبید نے محمد بن عبد الرحمٰن انصاری کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ کے اور

-------- حواشی --

120 ۔ بخاری مع الفتح ۳/۳۱۸ ط السلفیۃ

121 ۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ ۲/۳۶۹، ۳۷۰، زرقانی علی المؤطا ۲/۹۷، المغنی لابن قدامۃ ۳/۴، فتح القدیر لابن ہمام ۱/۵۲۴، وغیرہ

122 ۔ دار قطنی ج ۱ص ۱۹۹

123 ۔ نصب الرایہ ج ۲ص ۳۶۹

حضرت عمرؓ کے خط میں یہ تاکید کی گئی تھی کہ بیس (۲۰) دینار سے کم میں کچھ بھی نہیں لیا جائے، البتہ بیس (۲۰) دینار میں نصف دینار وصول کیا جائے۔

اس میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمٰن متکلم فیہ ہے۔

۴۔۔ایک روایت ابوداؤد میں حضرت علیؓ کی سند سے مرفوعاً نقل کی گئی ہے۔

"اذا كانت لک مأتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليک شيئ يعنى فى الذهب ۔۔حتىٰ يكون لک عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار"[124]

اس روایت کو کچھ محدثین نے حسن کے درجے کی مانا ہے، مگر کچھ نے اس کو مرفوع کے بجائے موقوف قرار دیا ہے، غرض اس ضمن میں جتنی روایات بھی نقل کی جاتی ہیں کوئی روایت کلام سے خالی نہیں ہے، جب کہ چاندی کی روایت صحیح مضبوط اور غیر متکلم فیہ ہیں۔[125]

ظاہر ہے کہ ایسی صورت حال میں دو مختلف نصابوں میں سے وہ نصاب زکوٰۃ بہتر معیار بن سکتا ہے جو مستند طور پر ثابت ہو اور جرح سے پاک ہو۔

(۳) چاندی کے نصاب کے بارے میں عہد نبوی سے آج تک کسی کا کوئی اختلاف منقول نہیں ہے جبکہ سونا کے نصاب کے بارے میں مختلف مکاتب فکر منقول ہیں، مثلاً:

☆حضرت حسن بصریؒ کا مذہب ایک روایت کے مطابق یہ نقل کیا گیا ہے کہ سونے کا نصاب چالیس (۴۰) دینار ہے، داؤد ابن علی اور ان کے اصحاب کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے[126]

☆دوسرا مکتب فکر حضرت طاؤسؒ کا ہے، ان کے نزدیک چونکہ نبی کریم ﷺ سے سونے کا کوئی نصاب صحیح طور پر ثابت نہیں ہے اس لئے یہ چاندی کے تابع رہے گا، یعنی سونا کی قیمت اگر دوسو (۲۰۰) درہم کے برابر ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں، حضرت عطاءؒ، زہریؒ، سلیمان بن حربؒ، اور ایوب

-------- حواشی ---

124 ۔نصب الرایہ ج۲ص۳۶۹

125 ۔تفصیل کے لئے دیکھئے: اعلاء السنن ج۹ص۴۶تا۵۱

126 ۔نیل الاوطار ۴/۱۳۹، بدایۃ المجتہد ۱/۱۸۶

سختیانیؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا ہے،[127]

☆جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ سونا کا نصاب بیس (۲۰) مثقال دینار ہے جس میں نصف دینار زکوۃ واجب ہوگی، بعض حضرات نے قرون اخیرہ کے لحاظ سے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے[128]

ظاہر ہے کہ وہ نصاب زیادہ قابل لحاظ ہو سکتا ہے جس میں کسی کا اختلاف منقول نہ ہو، اس نصاب کی بہ نسبت جس کے بارے میں متعدد ائمہ اور علماء کبار کا اختلاف منقول ہو، خصوصاً اس وقت جبکہ کئی اکابر فقہاء سونا کے نصاب کو اصل ماننے کے بجائے چاندی کے نصاب کو اصل قرار دیتے ہوں۔

(۴) چاندی سے نصاب کے تعین میں غرباء ومساکین کا زیادہ فائدہ ہے اسلئے کہ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ لوگوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی جبکہ سونا سے نصاب کے تعین میں غرباء کا نقصان ہے، فقہاء نے بڑی صراحت کے ساتھ تحریر کیا ہے کہ نصاب میں ہمیشہ وہ نصاب ملحوظ رکھا جائے گا جس میں غریبوں کا زیادہ نفع ہو۔

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

انہٗ یقوم بأوفی القیمتین من الدراہم والدنانیر حتیٰ أنہاإذا بلغت بالتقویم بالدراہم نصاباً و لم تبلغ بالد نانیر قومت بمایبلغ بہٖ النصاب،وکذاروی عن ابی حنیفۃؒ فی الامالی أنہٗ یقومہا بأنفع النقدین للفقراء۔[129]

ترجمہ: درہم و دینار میں جس کی قیمت سے نصاب مکمل ہو جائے اسی سے قیمت لگائی جائے گی ،یعنی اگر درہم کی قیمت کے مطابق نصاب پورا ہو جائے اور دینار کے لحاظ سے نصاب پورا نہ ہو تو درہم کا اعتبار ہوگا دینار کا نہیں، الامالی میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا نقطۂ نظر اسی طرح نقل کیا گیا ہے کہ فقراء کے لئے نفع بخش نصاب کی قیمت کا لحاظ کیا جائے گا"

-------- حواشی --------

127 ۔المغنی ۳/۴، فتح القدیر ۱/۵۲۴، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۴۵۵

128 ۔کتاب الام ۲/۷۱، ۲، المجموع شرح المھذب ۶/۴۲

129 ۔بدائع الصنائع ۲/۱۱۰

یہ مضمون فقہ حنفی کی تقریباً تمام ہی کتابوں میں معمولی فرق کے ساتھ نقل ہوا ہے، گویا یہ بات فقہاء نے بہت پہلے صاف کر دی ہے کہ ایک نصاب کی تکمیل کے بعد دوسرے نصاب کا انتظار کرنا درست نہیں،[130]

(۵) ہمارے دور میں ظاہر ہے کہ مال میں چاندی کا نصاب پہلے اور سونے کا نصاب بعد میں پورا ہوتا ہے، احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ چاندی کے نصاب کو پہونچتے ہی زکوٰۃ فرض قرار دی جائے اس لئے کہ اگلے نصاب کے انتظار میں زکوٰۃ ادا نہ کرنا حرمت یا شبۂ حرمت سے خالی نہیں ہے، فقہاء نے اس احتیاط کی طرف بھی توجہ دلائی ہے، علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

"أن الدراہم والدنانیر و إن کانا فی الثمنیۃ والتقویم بہما سواء ،لکنا رجحنااحدہما بمرجح و ھوالنظرللفقراء والأخذ بالاحتیاط اولیٰ ، ألاتری أنہٗ لو کان بالتقویم بأحدہمایتم النصاب وبالآخر لا،فإنہٗ یقوم بما یتم بہٖ النصاب نظراً للفقراء واحتیاطا[131]

ترجمہ: درہم و دینار ثمنیت اور تقویم کے باب میں اگرچیکہ ہم پلہ ہیں لیکن ان میں ایک کو دوسرے پر کسی وجہ ترجیح کی بنا پر فوقیت حاصل ہو سکتی ہے، وجوہ ترجیح یہ ہیں (۱) فقراء کی رعایت (۲) اور احتیاط کا تقاضا، یعنی اگر ایک سے نصاب پورا ہو جائے اور دوسرے سے نہ ہو تو فقراء کے نفع اور احتیاط کے پیش نظر اس میں زکوٰۃ واجب ہو گی۔

(۶) علاوہ ازیں زکوٰۃ کی مشروعیت کے جو مقاصد بیان کئے گئے ہیں:

☆ ان میں ایک بڑا مقصد تزکیۂ اخلاق اور حرص و بخل کے جراثیم کا خاتمہ ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

-------- حواشی --

130 -ہدایہ مع البنایہ ۱۱۵۳، فتاویٰ عالمگیری ۱/۱۹۷

131 -بدائع الصنائع ۲/۱۱۰

خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم وتزکیہم بہا[132]

ترجمہ: آپ ان کے اموال سے زکوۃ وصول کریں تا کہ ان کی تطہیر باطن اور تزکیۂ اخلاق کا سامان ہو"

☆دوسرا بڑا مقصد اجتماع انسانی کی ضروریات کی تکمیل ہے، جس کی طرف ایک حدیث پاک میں اشارہ کیا گیا ہے:

تؤخذ من اغنیائہم فترد علیٰ فقرائہم[133]

ترجمہ: زکوٰۃ ان کے مالداروں سے لیکر ان کے فقراء میں تقسیم کی جائے گی"

ان مقاصد کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ زکوٰۃ کو نسبتاً چھوٹے اور آسان معیار کے ساتھ وابستہ کیا جائے تا کہ یہ مقاصد زیادہ عمومی سطح پر حاصل ہوں، ورنہ لوگوں کو دنیا کی ہوس ہزار راستے دکھائے گی اور انسانوں کا ایک بڑا طبقہ زکوٰۃ کے منافع سے محروم رہ جائے گا۔

ان دلائل ووجوہ کے پیش نظر میرے خیال میں نقود اور اموال تجارت کے لئے چاندی کو ہی اصل معیار کے طور بر قرار رکھنا ضروری ہے جیسا کہ اب تک جمہور امت کا معمول اور موقف رہا ہے۔

عصر حاضر کا ایک نیا رجحان-جائزہ

اس نقطۂ نظر کے بالمقابل ادھر چند دہائیوں سے ایک نیا رجحان سامنے آیا ہے وہ یہ کہ چاندی کی قدر وقیمت چونکہ غیر معمولی طور پر کم ہو گئی ہے اس لئے نقود اور اموال تجارت میں فقر وغنا کا معیار چاندی کے بجائے سونا کو قرار دیا جائے، اس رجحان کی وکالت عام طور پر بعض عرب علماء کی طرف سے کی گئی ہے اور اس کی صدائے بازگشت اب ہندوستان میں بھی سنائی دے رہی ہے، مگر اس نقطۂ نظر کے پیچھے کوئی مستند اور مضبوط بنیاد نہیں ہے، اس ضمن میں جو باتیں پیش کی جاتی ہیں ان کی حیثیت عقلی قیاسات سے زیادہ نہیں

-------- حواشی --------

132 -سورۃ التوبۃ/۱۰۳

133 -بخاری مع الفتح۳/۳۵۷

ہے، ذیل میں ہم ان کی بعض دلیلوں پر نظر ڈالتے ہیں:

چاندی کی قدر و قیمت میں اتار چڑھاؤ کا معاملہ

(ا)اس سلسلے کی سب سے مضبوط دلیل جس کو بعض علماء نے بڑی قوت کے ساتھ پیش کیا ہے کہ:

”عہد نبوی کے بعد چاندی کی قیمت میں کافی اتار چڑھاؤ آیا اور وہ اپنی اصل قیمت پر باقی نہیں رہی بلکہ جس طرح دوسری اشیاء کی قیمتیں کم بیش ہوتی رہتی ہیں اسی طرح چاندی کی قیمت میں بھی تغیر و تبدل ہوتا رہا ہے، تاریخ کے مطابق عہد نبوی میں ایک دینار دس درہم کے برابر تھا مگر عہد بنو امیہ میں درہم کی قیمت گھٹ گئی اور ایک دینار بارہ درہم کے برابر ہو گیا، عہد عباسی میں اس سے بھی کم تر ایک دینار پندرہ درہم یا اور زیادہ کے برابر ہو گیا، بلکہ مؤرخ مقریزی کا بیان یہ ہے کہ عہد فاطمی میں درہم اس قدر ارزاں ہو گیا تھا کہ ایک دینار کے ۳۴ درہم مل جاتے تھے،......اس کے بر خلاف سونا کی قیمت تقریباً اپنے حال پر رہی اس میں اتار چڑھاؤ بہت کم ہوا اور اختلاف زمان سے بہت کم متأثر ہوا اس لئے سونا زیادہ مستحکم معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے[134]

مگر یہ دلیل کئی اعتبار سے کمزور ہے:

☆ایک تو مذکورہ بالا حوالوں میں درہم و دینار کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کا ذکر ملتا ہے نہ کہ سونا چاندی کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کا، درہم و دینار سونا چاندی سے تیار ہونے والے سکوں کا نام ہے، یہ سکے کبھی خالص ہوتے تھے اور کبھی کسی دوسری دھات کی معمولی ملاوٹ سے بنتے تھے، اسی لئے فقہاء کے یہاں دراہم خالصہ اور دراہم مغشوشہ کی بحث آئی ہے، اور فقہاء نے لکھا ہے کہ سکہ میں اگر چاندی زیادہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہو گا اور کھوٹ زیادہ ہو تو سامان کے حکم میں ہو گا، یہی حکم سونا کے لئے بھی ہے[135] تو درہم و دینار میں قیمتوں کا تفاوت دراصل اس پر انحصار کرتا ہے کہ ان میں ملاوٹ کا تناسب کیا ہے؟ مختلف اسلامی ادوار میں

------- حواشی -------

134 - فقہ الزکاۃ للقرضاوی ۱/۲۶۴

135 - بدائع الصنائع ۲/۱۰۳

اس تناسب میں فرق رہا ہے اس لئے ان کی قیمتوں میں بھی فرق نظر آتا ہے، مختلف مؤرخین نے اس فرق پر روشنی ڈالی ہے[136]

مگر زیر بحث مسئلے میں اس تفاوت سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ درہم و دینار میں زکوٰۃ کی بنیاد اصلاً ان کی تعداد پر نہیں بلکہ ان کے وزن پر ہے یعنی درہم میں وزن سبعہ کا اعتبار ہے اور اسی معیار پر چاندی میں ساڑھے باون تولہ اور سونا میں ساڑھے سات تولہ وزن مقرر کیا گیا ہے جو فقہاء کے یہاں معروف بات ہے[137]

☆ دوسری بات یہ ہے کہ قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کا مدار طلب و رسد پر ہے، اور اس کے محرکات واسباب مختلف ہو سکتے ہیں اور اس کا تعلق کسی بھی چیز سے ہو سکتا ہے، خود سونا بھی اس سے بالکلیہ مستثنیٰ قرار نہیں دیا جاسکتا، سوال یہ ہے کہ اگر کسی دور میں کسی معاشی بحران کی بنا پر سونا کی قدر و قیمت بھی عدم توازن کی شکار ہو جائے تو پھر کسی اور مستحکم معیار کی تلاش کرنی ہوگی...... اس طرح یہ معیار بچوں کا کھلونا بن جائے گا۔

☆ تیسری بات یہ ہے کہ قیمتوں کی تبدیلی کی بنا پر اگر نصاب تبدیل کرنے کی گنجائش ہوتی تو یہ تبدیلی عہد نبوی کے بعد ہی شروع ہو گئی تھی اس لئے کہ درہم و دینار کی قیمت عہد فاروقی ہی میں گھٹ گئی تھی، ابو داؤد شریف کی روایت ہے:

عن عمرو ابن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال کانت قیمۃ الدیۃ علیٰ عہد رسول اللہ ﷺ ثمان مأۃ دینار او ثمانیۃ آلاف درہم فکان ذٰلک کذٰلک حتیٰ استخلف عمر ؓ فقام خطیباً "الآن الابل قد غلت فقال ففرضہا عمر ؓ علیٰ اہل الذہب الف دینار و علیٰ اہل الورق اثنی عشر الفاً و علیٰ اہل البقر مائتی بقرۃ و علیٰ

-------- حواشی --

136 - مختلف ادوار میں اس تاریخی مد و جزر کے لئے دیکھئے: مشہور ماہر قانون علامہ ابن قماتیؒ کی کتاب "قوانین الاواوین ص ۲۵، علامہ قلقشندیؒ کی کتاب صبح الاعشیٰ ۳/ ۴۶۶، علامہ مقریزی کی اغاثۃ الامۃ ص ۶۵، ۶۶، اور حقیر راقم الحروف کا مضمون "سکہ اور کرنسی تاریخ کی روشنی میں" شائع شدہ سہ ماہی مجلہ بحث و نظر ص ۹۴-۱۱۶ شمارہ ۱۷ جلد ۵، اپریل-جون ۱۹۹۲ء

137 - دیکھئے کتاب الام ۲/ ۷۰، ۲، فتح القدیر ۱/ ۵۲۲، ۵۲۴، ابن عابدین ۲/ ۳۰، المغنی ۳/ ۲، الشرح الکبیر ۱/ ۴۵

اہل الشاء الفے شاۃ و علیٰ اہل الحلل مائتی حلۃ [138]

ترجمہ: دیت کی قیمت عہد نبوی میں آٹھ سو دینار (۸۰۰) یا آٹھ ہزار (۸۰۰۰) درہم تھی یہ مقدار اسی طرح باقی رہی یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا کہ اب اونٹ گراں ہوگئے ہیں اس کے بعد حضرت عمرؓ نے سونا والوں پر ایک ہزار (۱۰۰۰) دینار، چاندی والوں پر بارہ ہزار (۱۲۰۰۰) درہم، گائے والوں پر دو سو (۲۰۰) گائے، بکری والوں پر دو ہزار (۲۰۰۰) بکری اور جوڑا والوں پر دو سو (۲۰۰) جوڑے مقرر کئے"

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ درہم و دینار کی قیمت عہد نبوی ہی میں گھٹ گئی تھی، چنانچہ خود آپ ہی نے بارہ ہزار (۱۲۰۰۰) درہم دیت کے لئے مقرر فرمادیئے تھے:

عن ابن عباس رضی عن النبی ﷺ انہ جعل الدیۃ اثنی عشر الفاً [139]

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ خود نبی کریم ﷺ نے دیت بارہ ہزار درہم فرمادیا تھا"

سوال یہ ہے کہ جب درہم و دینار کی قیمت عہد فاروقی یا عہد نبوی میں کم ہوگئی تو حضور ﷺ نے یا حضرت عمرؓ نے دیت کی مقدار میں ترمیم فرمائی، اسی طرح کی ترمیم سونا چاندی کے نصاب زکوٰۃ میں کیوں نہیں کی گئی؟...... اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سونا چاندی اور دوسری اشیاء کے نصابوں میں قیمتوں کی کمی بیشی مؤثر نہیں ہے اور نہ قیمت کی تبدیلی کی بنا پر کسی نصاب کو ترک کیا جاسکتا ہے،...... نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کا عمل چاندی کی طرح سونا میں بھی ہوتا رہا ہے۔

-------- حواشی --

138 -رواہ ابوداؤد ۲/ ۶۲۵، مشکوٰۃ شریف، باب الدیات ۳۰۴

139 -رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی والدارمی، مشکوٰۃ شریف باب الدیات ص ۳۰۴

نصابوں کے درمیان توازن کا مسئلہ

(۲) نئے رجحان کی تائید میں دوسری دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ چاندی کے نصاب کو جانوروں کے نصاب کے تناظر میں دیکھا جائے تو ان کے درمیان کوئی توازن نظر نہیں آتا، مثلاً اونٹ کا نصاب پانچ (۵) اونٹ اور بکری کا نصاب چالیس (۴۰) بکریاں ہیں، ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت سے ۵ / اونٹ یا ۴۰ بکریاں آخر کیسے خریدی جاسکتی ہیں؟ البتہ سونا کا نصاب اس سے کسی حد تک قریب ہے[140]

☆ مگر اس استدلال کی سب سے پہلی غلطی یہ ہے کہ ایک نصاب کو دوسرے نصاب پر پیش کیا جا رہا ہے، ہر نصاب اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے جس کو متعلقہ مال کے مزاج اور معیار کے مطابق شریعت نے مقرر کیا ہے، ایک کو دوسرے پر پیش کرنے کا مطلب اس کے استقلال کو چیلنج کرنا ہے۔

☆ دوسری غلطی یہ ہے کہ نصابوں کے تعین میں شریعت کے مزاج کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی گئی، ہر مال کا اپنا ایک معیار ہے اور ہر مال میں غنا کا معیار دوسرے سے مختلف ہے، اگر اس معیار اور مزاج میں امتیاز نہ کیا جائے تو سخت مشکل پیدا ہو گی، بہت سے مباحث خلط ملط ہو جائیں گے، اور بات کچھ سے کچھ ہو جائے گی...... زکوۃ انسان کی شخصیت پر نہیں بلکہ اسکی مالی حیثیت پر عائد ہوتی ہے اور اس کا تعین مال کی نوعیت کے لحاظ سے ہوتا ہے کہ ایک انسان مال والا کب قرار دیا جاسکتا ہے، سونا اور اونٹ ہر دور میں گراں رہے ہیں اس لئے صرف بیس (۲۰) مثقال اور پانچ (۵) اونٹ ہی سے انسان کی مالی حیثیت اس قدر بلند ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد انسان صاحب دینار (سونا والا) اور صاحب ابل (اونٹ والا) کہلانے لگتا ہے اس کے بر خلاف چاندی اور بکری وغیرہ نسبتاً ہمیشہ ارزاں رہے ہیں اس لئے ان کا معیار ان سے اونچا رکھا گیا کہ اس سے کم میں کوئی شخص غنا کی حد تک چاندی والا اور بکری والا نہیں بنتا اب چاہے فی الجملہ وہ کافی صاحب مال نہ قرار پائے لیکن اس مال کی حد تک تو صاحب مال ضرور ہے، شریعت کے مقرر کردہ ان مقادیر میں بڑی حکمت ہے، اسی لئے ہر دور میں علماء نے مختلف نصابوں کے درمیان موازنہ کو غلط اور غیر اسلامی قرار دیا ہے جیسا کہ حضرت

-------- حواشی ---

140 - فقہ الزکوۃ ۱ / ۲۶۴

امام شافعیؒ کے حوالے سے پہلے عرض کیا جاچکا ہے [141]

☆ان حضرات کی نگاہ اس حقیقت پر نہیں گئی کہ شریعت کو اگر قدر وقیمت کے لحاظ سے کوئی یکساں معیار مطلوب ہوتا تو ہر نوع مال کے لئے الگ الگ نصاب مقرر کرنے کی حاجت نہ تھی بلکہ سونا، چاندی یا جانور کسی کو مد نظر رکھ کر کوئی ایک نصاب مقرر کر دیا جاتا اور اعلان کر دیا جاتا کہ اس کی قیمت کے مطابق جس کے پاس کوئی مال جمع ہو جائے اس پر زکوۃ واجب ہو گی، لیکن ایسا نہیں کیا گیا اس لئے کہ ہر نوع مال کا مزاج ومذاق مختلف ہے، اور زکوۃ انسان کی ذات پر نہیں بلکہ اس مال پر واجب ہوتی ہے جس کی ایک مخصوص مقدار اس کے پاس موجود ہو، اوراسی میں زکوۃ ادا کرنے والوں کے لئے بھی سہولت ہے ...... ہماری یہ بہت بڑی غلطی ہو گی کہ اموال کا مزاج ومذاق سمجھے بغیر کوئی فیصلہ کریں۔

☆اور آخری بات یہ ہے کہ نصابوں کی قیمتوں کے درمیان یہ (فرضی) توازن جو آج تلاش کیا جارہاہے اگر یہ واقعی مطلوب ہوتا تو سب سے پہلے اس کا لحاظ عہد نبوی میں کیا جاتا، لیکن ایسا نہیں ہے، حضرت انسؓ کی ایک تفصیلی روایت بخاری شریف اور دوسری کتب حدیث میں آئی ہے، اس روایت کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

ترجمہ: جس کے پاس اونٹ جذعہ کے نصاب تک پہونچ جائے اور اس کے پاس جذعہ نہ ہو بلکہ حقہ ہو تو اس سے حقہ لے لیا جائے گا اور مزید دو بکریاں یا بیس (۲۰) درہم وصول کئے جائیں گے اور جس کے پاس اونٹ حقہ کے نصاب تک پہونچ جائے اور اس کے پاس حقہ کے بجائے جذعہ ہو تو اس سے جذعہ لے لیا جائے گا اور دو بکریاں یا بیس (۲۰) درہم اس کو واپس کر دیئے جائیں گے [142]

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں ایک بکری کی قیمت دس (۱۰) درہم کے برابر تھی، اس لحاظ سے بکری کا نصاب چالیس (۴۰) ہے تو چاندی کا نصاب چارسو (۴۰۰) درہم ہونا چاہئے، لیکن قیمت کا یہ توازن ملحوظ نہیں رکھا گیا...... ورنہ اس وقت بھی یہ اعتراض کیا جاسکتا تھا کہ جو آدمی انتالیس (۳۹)

------- حواشی -------

141 ۔کتاب الام ۲/ ۲۷۰

142 ۔مشکوۃ شریف کتاب الزکوۃ ۱۵۸ رواہ البخاری

بکریوں کا مالک ہو وہ شریعت کی نگاہ میں غریب ہو، اس پر زکوٰۃ فرض نہ ہو حالانکہ وہ عہد نبوی کی قیمت کے لحاظ سے تین سو نوے (۳۹۰) دراہم کی مالیت رکھتا ہے اور جو شخص صرف دو سو (۲۰۰) درہم کا مالک ہو وہ شریعت کے نزدیک مالدار قرار پائے، اس پر زکوٰۃ فرض ہو حالانکہ وہ صرف بیس (۲۰) بکریاں خرید سکتا ہے؟

نصاب زکوٰۃ کی حکمت

(۳) بعض لوگ نصاب زکوٰۃ کی حکمت کا حوالہ دیتے ہیں جس کو حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور بعض دوسرے علماء نے بیان کیا ہے کہ:

"اموال کے جو نصاب مقرر کئے گئے ہیں وہ عام حالات میں اسراف سے بچتے ہوئے ایک گھر کے سال بھر کے نفقہ کی کفایت کر سکتے ہیں، اس سے ہنگامی حالات کا استثناء ہے"[143]

اس حکمت کی روشنی میں چاندی کا نصاب موجودہ گرانی کے دور میں سال بھر کے نفقہ کے لئے حد درجہ ناکافی ہے، بلکہ یہ مقدار ایک گھر تو دور کی بات ہے ایک فرد کے سالانہ خرچ کے لئے بھی کافی نہیں ہے۔

لیکن یہ بھی محض تلبیس ہے اس لئے کہ:

☆ حکمت مدار حکم نہیں بنتی وہ محض حکم کی تشریح ہے، تشریح کا تعلق انسانی فہم سے ہے ضروری نہیں کہ فکر انسانی تمام زمانوں کا ادراک یا احاطہ کر سکے، اسی لئے کسی بھی دور میں حکمت پر حکم شرعی کی بنیاد نہیں رکھی گئی خواہ وہ کتنی ہی خوبصورت ہو،...... ورنہ خود چاندی کا اپنا منصوص نصاب بھی اس کی زد میں آنے سے محفوظ نہیں رہ سکے گا۔

☆ دوسرے یہ کہ زکوۃ بنیادی ضروریات سے بچے ہوئے مال میں واجب ہوتی ہے اب اس سے کیا فرق پڑتا ہے کہ وہ بچی ہوئی مقدار سال بھر کے نفقہ کے لئے کافی ہے یا نہیں؟

غرض یہ تمام باتیں جو نئے رجحان کے حاملین اس ضمن میں پیش کرتے ہیں کمزور ہیں اور ان کی بنا

-------- حواشی --------

143 - حجۃ اللہ البالغۃ ۲/ ۵۰۹

پر جمہور علماء کے متفقہ نظریہ سے انحراف کرنا ہرگز مناسب نہیں۔

بعض مسائل کی تنقیح

ان تجزیاتی اور اصولی مباحث کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات دیئے جاسکتے ہیں، جو عام طور پر اس ضمن میں اٹھائے جاتے ہیں، مثلاً:

معیار نصاب کے بارے میں احناف کا اصل مسلک

☆ ضم اموال کے سلسلے میں احناف کا اصل مسلک کیا ہے اور ائمہ احناف سے منقول روایت کیا ہے؟

اس سوال کے جواب میں تھوڑی تفصیل ہے:

(الف) سونا چاندی کے علاوہ دیگر اموال میں وجوب زکوٰۃ یا وجوب قربانی کے نصاب میں اصل مذہب کے اعتبار سے سونا اور چاندی کو مساوی حیثیت حاصل ہے، اس لئے اگر سونا اور چاندی کی قدر و قیمت میں تفاوت نہ ہو نیز فقراء اور مساکین کے نفع میں بھی کسی کو کسی پر امتیاز حاصل نہ ہو، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں میں سے کسی کو بھی مساوی طور پر معیار بنایا جاسکتا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بدائع الصنائع میں ہے:

ومشائخنا حملوا رواية كتاب الزكوٰة علىٰ ما اذا كان لايتفاوت النفع فى حق الفقراء بالتقويم بايهما كان جمعاً بين الروايتين [144]

(ب) البتہ اگر دونوں (سونا چاندی) نصابوں کی قدر و قیمت میں فرق ہو تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سب سے پہلے جو نصاب پورا ہو گا وجوب زکوٰۃ کا وہی لازمی معیار ہو گا، یعنی بڑے نصاب تک پہونچنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں فقراء کا نفع بھی ہے، اور عبادت کے نقطہ نظر سے احتیاط بھی،

-------- حواشی --

144 -بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ج ۴ ص ۵۹، تاليف علاء الدين ابوبكر بن مسعود الكاسانى الحنفى (۵۸۷ ھ) ط دار الكتب العلمية بيروت، ۱۴۰۶ھ م ۱۹۸۶ء

علاوہ ازیں وجوب زکوٰۃ کے لئے جب سونا اور چاندی دونوں کو مساوی درجہ کا سبب تسلیم کیا گیا ہے تو پھر ایک سبب کے وجود میں آجانے کے بعد تخلف حکم ممکن نہیں، اس صورت میں بھی فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ہمارے اکثر مصنفین نے اس کی صراحت کی ہے:

علامہ ابن نجیمؒ اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کے بعد خلاصۂ کلام کے طور پر تحریر فرماتے ہیں:

فالحاصل ان المذہب تخییرہٗ الااذاکان لایبلغ باحدہما نصاباً تعین التقویم بما یبلغ نصابا[145]

ترجمہ: خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اصل مذہب کے مطابق دونوں نصابوں (سونا اور چاندی) میں اختیار ہے، لیکن اگر ایک نصاب پورا ہوجائے اور دوسرا پورا نہ ہو تو پھر وہی نصاب متعین ہوجائے گا"

علامہ شرنبلالیؒ لکھتے ہیں:

وتقوم العروض بماہو انفع للفقراء فان بلغت قیمتہا نصاباًمن احد النقدین دون الآخر قومت بمابلغت بہ نصاباًمن غیرالتفات للآخر[146]

بابرتیؒ رقمطراز ہیں:

الاتری انہ ان کان یقومہا باحد النقدین یتم النصاب و بالآخر لایتم یقوم بمایتم بالاتفاق احتیاطاً لحق الفقراء[147]

الجوہرۃ النیرۃ میں ہے:

والخلاف فیمااذاکانت تبلغ بکلاالنقدین نصاباًامااذابلغت باحدھما قومہابالبالغ اجماعاً[148]

-------- حواشی --

145 - بحر الرائق ۲/۲۲۹

146 - نور الایضاح ونجاۃ الارواح ج ۱ ص ۱۲۸، حسن الوفائی الشرنبلالی ابو الاخلاص ط دار الحکمۃ ۱۹۸۵ء دمشق

147 - العنایۃ شرح الہدایۃ ج ۳ ص ۱۲۶، محمد بن محمد البابرتی (م ۷۸۶ھ)

148 - الجوہرۃ النیرۃ ج ۱ ص ۴۷۸، ابو بکر بن علی بن محمد الحدادی العبادی الیمنی الزبیدی (متوفی ۸۰۰ھ)

اور چونکہ چاندی ہر دور میں ارزاں رہی ہے اور آج بھی ہے، اس لحاظ سے اس شکل میں عملاً چاندی ہی اصل معیار قرار پائے گی۔

(ج) تیسری صورت یہ ہے کہ سونا اور چاندی دونوں لحاظ سے نصاب مکمل ہو، بایں طور کہ مال کافی زیادہ ہو، یا سونا اور چاندی کی قدر و قیمت میں فرق نہ ہو تو اس میں ہمارے فقہاء کے یہاں تھوڑا اختلاف پایا جاتا ہے:

☆ حضرت الامام الاعظم ابو حنیفہؒ کا قول جو الامالی وغیرہ کے حوالے سے اکثر کتب فقہ میں نقل کیا گیا ہے، یہ ہے کہ سونا اور چاندی گو کہ بنیادی حیثیت میں مساوی ہیں، لیکن جس میں فقراء کا زیادہ نفع ہو اس کو معیار بنایا جائے گا، امام محمدؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے۔

☆ امام صاحب سے دوسری روایت جو کتاب الاصل کے باب الزکاۃ میں موجود ہے یہ ہے کہ دونوں نصاب ثمنی اور خلقی طور پر مساوی ہیں، اس لئے یکساں طور پر کسی کو بھی بلا ترجیح معیار بنایا جاسکتا ہے [149]

☆ جبکہ حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ ان اشیاء کے حصول میں جس کو زر مبادلہ کے طور پر اختیار کیا گیا ہو اسی کو زکوۃ میں بھی معیار بنایا جائے گا، یعنی اگر وہ چیزیں سونا سے خریدی گئی ہیں تو سونا معیار ہوگا اور اگر چاندی سے خریدی گئی ہیں تو چاندی معیار ہوگی، اور اگر اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے ہوا ہو تو نقد غالب کا اعتبار ہوگا۔

☆ حضرت امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ہر حال میں نقد غالب ہی معتبر معیار ہوگا۔

مفتیٰ بہ اور راجح قول حضرت الامام ہی کا ہے، کہ وہ احتیاط پر مبنی ہے اور اس میں فقراء کا زیادہ نفع

------- حواشی ---

(مزید حوالوں کے لئے دیکھئے: المحیط البرھانی ج ۲ ص ۴۳۲، المؤلف: محمود بن احمد الصدر الشھید النجاری برھان الدین مازہ، ط دار احیاء التراث العربی، مجمع الانھر فی شرح ملتقی الابحر ج ۱ ص ۳۰۷، عبد الرحمن بن محمد بن سلیمان الکلیوبی المدعو بشیخی زادہ (متوفی ۱۰۷۸ھ ط دار الکتب العلمیۃ ۱۴۱۹ھ م ۱۹۹۸ء، لبنان بیروت، شیخی زادہؒ نے تبیین للزیلعیؒ کا بھی حوالہ دیا ہے۔

149- الھدایۃ ج ۱ ص ۱۰۴، المؤلف ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشدانی المرغینانی (ولادت ۵۱۱ھ وفات ۵۹۳ھ

بھی ہے، بعض محققین نے آپ کے مذکورہ بالا دونوں اقوال میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ:

☆اگر قدر و قیمت اور فقراء کے نفع کے لحاظ سے دونوں نصابوں میں فرق نہ ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق کسی بھی نصاب کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے، لیکن اگر قدر و قیمت اور فقراء کے نفع و نقصان کے اعتبار سے تفاوت ہو تو جس نصاب سے فقراء کا زیادہ نفع وابستہ ہو، اور عبادت کے پہلو کی زیادہ رعایت ممکن ہو اس کو ملحوظ رکھا جائے گا،۔۔۔۔ظاہر ہے کہ اس کے مطابق عام حالات میں چاندی کا نصاب ہی معیار بن سکے گا۔

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت الامام ابو حنیفہؒ سے دو قسم کی روایات منقول ہیں: ایک ظاہر الروایۃ ہے تو دوسری کتاب الامالی کی روایت ہے، اور دونوں میں تطبیق بھی دی گئی ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی الگ الگ روایات نقل کی گئی ہیں، اس طرح اس پورے مسئلہ کی بنیاد اقوال ائمہ پر ہے، نہ کہ بعد کے مجتہدین کی تخریجات پر، تقریباً ہر کتاب میں اس مسئلہ کو ائمہ حنفیہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، علامہ کاسانیؒ نے ہر ایک کے قول کی عمدہ توجیہات بھی پیش کی ہیں، مثلاً امام صاحبؒ کے دونوں اقوال کی توجیہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

وجہ قول ابی حنیفۃ ان الدراہم والدنانیر وان کانا فی الثمنیۃ والتقویم بہما سواء لکنا رجحنااحدھما بمرجح وھوالنظر للفقراءوالاخذ بالاحتیاط اولیٰ الاتریٰ انہ لوکان بالتقویم باحدھما یتم النصاب وبالآخر لا فانہ یقوم بمایتم بہ النصاب نظراً للفقراءواحتیاطاً؟ کذا ھٰذا،ومشائخنا حملوا روایۃ کتاب الزکاۃ علیٰ ما اذاکان لایتفاوت النفع فی حق الفقراء بالتقویم بایہما کان جمعاً بین الروایتین[150]

صاحب المحیط البرھانی تحریر فرماتے ہیں:

وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم بمافیہ ایجاب الزکاۃ،حتی اذابلغ بالتقوم باحدھما نصاباً ولم یبلغ بالآخر قوم بما یبلغ نصاباً ،

-------- حواشی --------

150 - بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ج ۴ ص ۵۹، تالیف علاء الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی (۵۸۷ھ) ط دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۴۰۶ھ م ۱۹۸۶ء

وھو احدی الروایتین عن محمد،ولکان بالتقوم کل واحد منھما یبلغ نصاباً،یقوم ماھو انفع للفقراء من حیث الرواج،وان کانا فی الرواج سواء یتخیر المالک[151]

اسی قسم کی تطبیقات وتوجیہات دیگر مصنفین کے یہاں بھی موجود ہیں[152]

کیا چاندی دائمی معیار نصاب ہے؟

(۲) ضم اموال کی صورت میں اصل معیار وہ نصاب ہے، جو بآسانی اور پہلے پورا ہو جائے، اس کے لئے اصل مذہب میں چاندی مقرر نہیں ہے، کہیں بھی فقہاء نے بحیثیت ثمنیت چاندی کے ترجیحی معیار ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ ہر کتاب میں مطلق طور پر دراہم و دنانیر کو مساوی درجہ کا معیار کہا گیا ہے، مثلاً:

ذکر القدوری فی شرحہ مختصر الکرخی انہ یقوم باوفی القیمتین من الدراھم والدنانیرحتی انھا اذا بلغت بالتقویم بالدراھم نصاباًولم تبلغ بالدنانیرقومت بماتبلغ بہ النصاب[153]

البتہ اب تک کے تاریخی تجربات اور قیمتوں کے حالیہ معیارات کے تناظر میں عملاً چاندی کو ترجیحی حیثیت حاصل ہے، اس لئے کہ ارزاں ہونے کی وجہ سے اس معیار کا پورا ہونا آسان ہے، علاوہ اس میں فقراء ومساکین کے نفع کا سامان زیادہ ہے، نیز ادائے عبادت کے نقطہ نظر سے بھی احتیاط اسی میں ہے، مگر اس کو دائمی معیار کی صورت میں کبھی نہیں دیکھا گیا، اس لئے آئندہ اگر دنیا کے معیارات میں تغیر و تبدل واقع ہو اور سونا کی قدر و قیمت چاندی سے گھٹ جائے، یا یہ کہ امکانی طور پر چاندی اپنی قدر و قیمت بالکلیہ کھودے تو یہ

-------- حواشی --

151 - المحیط البرھانی ج ۲ ص ۴۳۲

152 - دیکھئے: الجوھرۃ النیرۃ للزبیدی ج ۱ ص ۴۷۸، مجمع الانھر فی شرح ملتقی الابحر لشیخی زادہؒ ج ۱ ص ۳۰۷، الاختیار لتعلیل المختار ج ۱ ص ۱۲۰، المؤلف: عبداللہ بن محمود بن مودود الموصلی الحنفی، ط دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۲۶ھ م ۲۰۰۵ء، ☆العنایۃ شرح الھدایۃ ج ۳ ص ۱۲۶، محمد بن محمد البابرتی (م ۷۸۶ھ)

153 - بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ج ۴ ص ۵۹، تالیف علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی الحنفی (۵۸۷ھ) ط دارالکتب العلمیۃ بیروت، ۱۴۰۶ھ م ۱۹۸۶ء

معیار تبدیل ہو سکتا ہے، مگر تاریخی تجربات اب تک اس کی نفی کرتے آرہے ہیں۔

انفع للفقراء کا مفہوم

(۳)"انفع للفقراء" کے ضمن میں فقہاء نے جو گفتگو کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا مطلب اس معیار نصاب کو اختیار کرنا ہے، جس میں فقراء کو زیادہ سے زیادہ مالی نفع پہونچے، مثلاً: مال چاندی کے نصاب کو پہونچ گیا، لیکن سونے کا نصاب ابھی دور ہے تو فقہاء حنفیہ کا اتفاق ہے کہ زکوۃ واجب ہوگی اور سونے کے نصاب تک پہونچنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ زکوٰۃ کے وجوب سے فقراء کو مالی منفعت پہونچے گی، اور عدم وجوب سے وہ مالی منافع سے محروم رہ جائیں گے۔

اسی طرح اگر سونا اور چاندی کی قدر وقیمت میں کوئی خاص تفاوت نہ ہو اور انسان کے پاس موجود مال دونوں نصابوں کے معیار تک پہونچتا ہو، تو اس صورت میں بھی حضرت امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہی ہے کہ اس نصاب کو ترجیح دی جائے گی جس سے فقراء کو زیادہ نفع پہونچے، گو کہ دوسرے نصاب سے بھی زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے، [154] گویا پہلی صورت وجوبی ہے اور دوسری استحبابی، اور اسی طریق سے فقہاء نے امام صاحب سے منقول مختلف روایات میں تطبیق دی ہے، اور اسی سے انفع للفقراء کا مفہوم بھی واضح ہوتا ہے۔

نظام زکوٰۃ کی بنیاد فقراء کے مفادات پر

اس پوری بحث میں فقہاء نے کہیں بھی ارباب اموال کی سہولت یا نفع کا ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ صرف فقراء ومساکین کے نفع کا لحاظ کیا ہے، اس لئے کہ نظام زکوٰۃ کا بڑا مقصد فقراء ومساکین کو نفع پہونچانا اور ان کی مالی مشکلات کو دور کرنا ہے، اس لئے فقراء کے مفادات کا تحفظ زیادہ ضروری ہے، گو کہ ارباب اموال کو یکگونہ دقت بھی پیش آئے۔

☆علاوہ ازیں دنیا میں ہمیشہ ارباب اموال کے مقابلے میں ارباب استحقاق کی تعداد زیادہ رہی ہے ،اور فقہی ضابطہ کے مطابق ضرر عام سے بچنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا:

-------- حواشی ---

154 -المحیط البرھانی ج ۲ ص ۲۳۲

يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام[155]

☆اور ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ اسلام اپنے نظام زکوٰۃ کے ذریعہ زیادہ سے لوگوں تک گھروں میں رکھی ہوئی دولت کو پہونچانا چاہتا ہے، اور ایسا معاشرہ تشکیل دینا چاہتا جس میں کم سے کم لوگ دست سوال دراز کرنے پر مجبور ہوں، اسی لئے محض ہوس دنیا کے لئے جو لوگ مالداروں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے ہیں ، اسلام کی نگاہ میں یہ اچھے لوگ نہیں ہے، تو اگر چاندی جیسے سستے معیار نصاب کی بدولت معاشرہ میں کم سے کم زکوٰۃ کے مستحقین نظر آتے ہیں تو یہ نظام زکوٰۃ کی کامیابی اور اس کے مقاصد کی تکمیل ہے، اس کو واقعی دقت اور حقیقی حرج قرار نہیں دیا جاسکتا۔

قربانی اور صدقۃ الفطر کے نصاب میں یسر مطلوب نہیں ہے

جہاں تک قربانی اور صدقہ فطر کی ادائیگی میں تنگی کا سوال ہے تو مختلف مالی واجبات کے مختلف معیارات پر غور کرنے سے جو بات منقح ہو کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ قربانی اور صدقہ فطر کے نصاب کی بنیاد نفس تمول پر ہے، یسر پر نہیں، یہی وجہ ہے کہ ان میں نصاب نامی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، اور باتفاق فقہاء کسی منجمد سرمایہ پر بھی (بشرطیکہ اس کی مالیت بقدر نصاب ہو) یہ واجبات عائد ہوتے ہیں، اس کا مطلب ہے کہ نفس تمول کی صورت میں گو کہ عسر کے ساتھ ہو قربانی اور صدقہ فطر جیسے واجبات کی ادائیگی لازم ہے، دراصل صدقہ فطر اور قربانی کی حکمت عید کی خوشیوں میں غرباء کو شریک کرنا ہے اسی لئے حدیث میں نماز عید سے قبل ہی اس کو ادا کرنے کی ترغیب دی گئی ہے[156] اور سی لئے فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان میں نصاب کی بھی شرط نہیں ہے، بس کھاتا پیتا گھرانہ ہونا کافی ہے[157] کیونکہ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ ہر شخص اپنی خوشی کم کر کے دوسروں تک پہونچائے، اس لئے اس میں یگونہ تنگی بھی قابل تحمل ہے۔

-------- حواشی --

155 - الاشباہ والنظائر لابن نجیم الحنفی ج ۱ ص ۸۷ ط دار الکتب العلمیہ بیروت سنہ ۱۴۰۰ھ مطابق سنہ ۱۹۸۰ھ

156 - ابن ماجہ باب صدقۃ الفطر، حدیث نمبر ۱۸۲۷ - المغنی لابن قدامۃ ج ۳ ص ۵۶

157 الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیۃ ج ۲۳ ص ۳۳۷

ایک مصنوعی تقسیم

☆بعض حضرات ترقی یافتہ اور غیر ترقی یافتہ ملکوں میں فرق کی بات کرتے ہیں حالانکہ سونا اور چاندی کے نصاب کو فقہاء نے زمان ومکان کے ساتھ نہیں بلکہ ہر مقام کے اقتصادی حالات، قیمتوں کے اتار چڑھاؤ، طلب ورسد اور افراط زر کے ساتھ وابستہ کیا ہے، اس میں ترقی یافتہ یا غیر ترقی یافتہ ملک کی تقسیم کو براہ راست معیار بنانا بہت مشکل ہے، چاندی ہر زمان ومکان کے لئے معیار ہے، اور یہ معیار مکمل ہونے کے بعد زکوۃ واجب ہو جائے گی، اب یہ اس ملک کے حالات طے کریں گے کہ چاندی کا نصاب کب اور کن حالات میں پورا ہوتا ہے؟۔۔۔۔مسئلہ وجوب کا اور سقوط ذمہ کا ہے، ترقی یافتہ ملکوں میں چاندی کا نصاب پورا ہو جائے تو کس بنیاد پر اس وجوب کو ٹالا جاسکتا ہے؟ جب کہ فقہاء نے سونا کے نصاب تک پہونچنے کی مہلت نہیں دی ہے۔۔۔اس لئے میرے حقیر خیال میں اس باب میں ترقی یافتہ اور غیر ترقی یافتہ کی مصنوعی تقسیم مفید نہیں ہے۔

قلب موضوع

☆رہا یہ سوال کہ وجوب زکوۃ کے مسئلہ میں چاندی کو معیار بنایا جائے اور قربانی، صدقۃ الفطر نیز اخذ زکوۃ کے حق میں سونے کو معیار بنایا جائے؟ میرے نزدیک یہ قلب موضوع ہے، اس لئے کہ زکوۃ کا نصاب یسر پر مبنی ہے، اسی لئے اس میں نفس نصاب کی مالیت کافی نہیں ہے جب تک کہ اس میں نمو اور ترقی پذیری کی صفت موجود نہ ہو، اس کے برعکس قربانی، صدقۃ الفطر اور اخذ زکوۃ کا نصاب عسر کا متقاضی ہے اور اس میں غیر ترقی پذیر اور غیر نامی نصاب بھی ثبوت حکم کے لئے کافی ہے، اسی طرح زکوۃ کا تعلق مال نصاب سے ہے، ثبوت حکم کے بعد بھی اگر نصاب ضائع ہو جائے تو حکم ساقط ہو جائے گا، جبکہ صدقۃ الفطر وغیرہ کا تعلق انسانی ذمہ سے ہے، ثبوت حکم کے بعد اگر نصاب ہلاک ہو جائے جب بھی حکم ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا[158] اس تفصیل کے مطابق وجوب زکوۃ کا نصاب قربانی، صدقۃ الفطر اور اخذ زکوۃ کے بہ نسبت زیادہ

-------- حواشی ---

158 -بدائع الصنائع ج ا ص ۱۳۰، ۱۱۸

طاقتور اور بلند ہے، اور اس بنیاد پر اگر زکوٰۃ کے لئے چاندی کا نصاب کافی ہے تو قربانی اور صدقۃ الفطر وغیرہ کے لئے یہ بدرجہ اولیٰ کافی ہوگا، ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ قربانی وغیرہ میں زکوٰۃ کے بالمقابل زیادہ بلند نصاب چاہئے، جو خلاف تسلیم اور قلب موضوع ہے، میرے نزدیک جمہور فقہاء کے معروف قول کے مطابق جو نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے کافی ہے، وہ قربانی، صدقۃ الفطر اور اخذ زکوٰۃ کے لئے بھی بلاشک وشبہہ کافی ہے۔

کرنسی نوٹوں میں نصاب کا معیار

☆ اگر کسی کے پاس تھوڑی مقدار میں سونا کے ساتھ کچھ روپے بھی ہوں، تو ضم کی صورت میں چاندی کے نصاب کو معیار بنایا جاتا ہے، جب کہ نوٹ کو قانونی طور پر سونے کا بدل تصور کیا جاتا ہے، کیا اس کی بنیاد بھی انفع للفقراء ہی پر ہے؟

دراصل روپے پیسے اور کرنسی کی دو حیثیتیں ہیں، ایک اصلی اور دوسری عرفی، (ا) اصل کے لحاظ سے یہ سونے کا بدل ہیں، بذات خود ان میں ثمنیت موجود نہیں ہے، اور ایسی اشیا جو فی الواقع کسی کا بدل ہوں ان میں حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ مبدل (اصل) کے نصاب کا اعتبار ہوگا، یعنی اگر سونے کا بدل ہے تو سونا کو معیار بنایا جائے گا اور اگر چاندی کا بدل ہے تو چاندی کو معیار بنایا جائے گا، جبکہ حضرت امام محمدؒ بہر صورت نقد غالب کا اعتبار کرتے ہیں، اس سلسلے میں سب سے مضبوط اور معمول بہ مسلک حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کا ہے، اور امام محمدؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے کہ انفع للفقراء کا اعتبار ہوگا[159]

مگر یہ اختلاف آراء اس وقت ہے جب سونا اور چاندی دونوں لحاظ سے نصاب مکمل ہو اور صرف ادائیگی زکوٰۃ کا مرحلہ درپیش ہو، لیکن اگر صرف ایک جہت (مثلاً چاندی) سے نصاب پورا ہو اور دوسری جہت (مثلاً سونا) سے نہ ہو تو باتفاق فقہاء اسی نصاب کو معیار بنایا جائے گا جو مکمل ہو چکا ہے اور دوسرے نصاب کی

------- حواشی -------

159 - بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ج ۴ ص ۵۹، تالیف علاء الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی (۵۸۷ھ) ط دار الکتب العلمیۃ بیروت، ۱۴۰۶ھ م ۱۹۸۶ء

تکمیل کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔

(۲) کرنسی کی دوسری حیثیت ثمن عرفی کی ہے، اور اب اس کی یہی متبادل اصل حیثیت سمجھی جاتی ہے، اور اس میں بدل کا تصور کالعدم کے درجہ میں ہے، یعنی آج کسی کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہیں آتی کہ یہ نوٹ سونا کے قائم مقام ہیں یا چاندی کے، خود سونا اور چاندی کی ثمنیت کا تعین بھی اب نوٹوں کی روشنی میں ہوتا ہے، اور اس پر جو عبارت لکھی ہوتی ہے وہ محض رسمی ہے، اس پر تقریباً تمام ماہرین معاشیات کا اتفاق ہے، عالم اسلام کے ممتاز فقیہ و محدث اور ماہر اقتصاد اسلامی حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

> "یہ نوٹ غیر محدود زر قانونی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جبکہ دھاتی کرنسی" محدود زر قانونی ہے ---کاغذی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کرلی ہے---ان نوٹوں کے قابل تبدیل ہونے کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہوچکا ہے، اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے گم ہوجانے اور ہلاک ہوجانے کی صورت میں اس کا بدل نہیں ملے گا، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدل مہیا کرے گی----دنیا کے تمام ممالک میں عرفاً اور قانوناً نوٹوں کے لئے کیش، ثمن اور کرنسی کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں، جبکہ دوسری مالی دستاویزات کے لئے یہ الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔ ---جیسا کہ اس کاغذی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کاغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے، اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ ملکوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا، چنانچہ جیوفرے گراؤتھر (Geoffrey Growther) لکھتا ہے:

The Promise to pay.Wich appers on their face is now utterly meaningless....(Goffrcy Growther An outline of Money P.16).

یعنی کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ,,: حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کرے گا" اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنیٰ باقی نہیں رہا[160]

اس تصور کے مطابق ظاہر ہے کہ چھوٹا اور پہلے مکمل ہونے والا نصاب ہی معیار قرار پا سکتا ہے، کیوں کہ دونوں نصاب بذات خود وجوب زکوٰۃ کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو ایک سبب کے وجود میں آجانے کے بعد نفس حکم کے لئے کسی دوسرے سبب کے انتظار کی حاجت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم۔

تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ

(۱) سونے اور چاندی کا نصاب منصوص ہے، اس میں کسی طرح کی تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے، لہذا منفرد ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جس کا بھی نصاب مکمل ہو گا اس کی زکوٰۃ فرض ہو گی، خواہ قیمت کم ہو یا زیادہ؟

(۲) اگر سونے اور چاندی کا نصاب مکمل نہ ہو بلکہ کچھ سونا ہو اور کچھ چاندی یا اس کے ساتھ دیگر قابل زکوٰۃ اموال (کرنسی اور مال تجارت) ہوں تو احناف کے مفتیٰ بہ قول کے مطابق سب کو قیمتاً ضم کیا جائے گا۔

(۳) موجودہ کرنسی اور مال تجارت میں نصاب زکوٰۃ کا حساب لگاتے وقت نقدین میں سے اس نقد کے ذریعہ قیمت لگائی جائے، جس سے زکوٰۃ کا نصاب مکمل ہو جاتا ہو۔

-------- حواشی --------

160 ۔ فقہی مقالات حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب ج ۱ ص ۲۸، ۲۹

(۴) غیر تام نصاب کی شکل میں مختلف قسم کے اموال جمع ہونے کی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مفتٰی بہ قول کے مطابق "انفع للفقراء" کی بنیاد پر موجودہ دور میں چاندی ہی کو معیار نصاب رکھا جائے[161]۔

-------- حواشی --

161 - فقہی اجتماعات کے اہم فقہی فیصلے، ادارۃ المباحث الفقہیۃ ص ۱۴۵، ۱۴۶

مدات زکوٰۃ کی معنویت اور نصاب زکوٰۃ کا معیار

اسلامی بیت المال کی مالی مدات

قرآن وحدیث اور فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو اسلامی مملکت کی آمدات کو بالعموم چار (۴) حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، یعنی اسلامی بیت المال میں چار قسم کی مالی آمدات جمع ہوتی ہیں:

(۱) خمس:

(الف) خمس غنائم: یعنی جنگ کے مواقع پر دشمنوں سے حاصل شدہ مال غنیمت کا پانچواں حصہ، چار حصے مجاہدین میں تقسیم ہوتے ہیں اور پانچواں حصہ بیت المال میں جمع ہوتا ہے۔

(ب) خمس معادن: یعنی مختلف قسم کے کانوں سے نکلنے والی اشیاء کا پانچواں حصہ۔

(ج) خمس رکاز: یعنی زمین سے دریافت شدہ کسی قدیم خزانہ کا پانچواں حصہ۔

(۲) صدقات: اس میں مسلمانوں کی زکوۃ، صدقۂ فطر اور زمینی پیداوار کا عشر وغیرہ سب داخل ہیں۔

(۳) خراج اور مال فئی: اس میں غیر مسلموں کی زمینوں سے حاصل شدہ خراج اور ان کا جزیہ اور ان سے حاصل شدہ تجارتی ٹیکس اور وہ تمام اموال داخل ہیں، جو غیر مسلموں سے ان کی رضامندی کے ساتھ مصالحانہ طور پر حاصل ہوں۔

(۴) ضوائع: اس میں لاوارث مال، لقطہ اور لاوارث شخص کی میراث وغیرہ داخل ہیں۔

ان چاروں مدات کے لئے الگ الگ مصارف مقرر کئے گئے ہیں، مگر فقراء ومساکین کا حق سب میں رکھا گیا ہے۔

پہلی مد یعنی خمس غنائم کے مصارف سورۂ انفال میں بیان کئے گئے ہیں، دوسری مد صدقات کے مصارف کا بیان سورہ توبہ میں آیا ہے، تیسری مد مال فئی وغیرہ کا ذکر سورۂ حشر میں تفصیل کے ساتھ آیا ہے، اسلامی حکومت کی اکثر انتظامی ضروریات (فوجی اخراجات، ملازمین حکومت کی تنخواہیں اور تعمیری وترقیاتی

منصوبے وغیرہ) اسی مد سے پوری کی جاتی ہیں، چوتھی مد یعنی لاوارث مال رسول اکرم ﷺ کی ہدایات اور خلفاء راشدین کے تعامل کی روشنی میں معذوروں، محتاجوں اور لاوارث بچوں کے لئے مخصوص ہے[162]

اگر ہم مذکورہ بالا مدات میں کسی مد کو دوسرے مدات کے مصارف میں خرچ کرنے لگیں، اور شریعت اسلامیہ نے مالی مدات اور ان کے مصارف کے درمیان جو خط امتیاز کھینچا ہے، اس کا لحاظ نہ کرکے مصارف کو خلط ملط کردیں تو یہ ہماری بدترین غلطی ہوگی۔

اسلام نے ایک مکمل معاشی نظام کے لحاظ سے بیت المال کا ایک وسیع تصور دیا ہے اور ہر ایک کے لئے جداگانہ تقاضے مقرر کئے ہیں اگر کسی سوسائٹی میں اسلامی بیت المال کا وسیع نظام قائم نہ ہو یا اس نظام کا صرف ایک جزو رائج ہو اور اس کی وجہ سے بہت سے بظاہر ضروری مصارف بیت المال کی امداد سے محروم رہ جاتے ہوں اور ان تک مسلمانوں کی رقم نہ پہونچ پاتی ہو تو یہ ہماری ناقص سوسائٹی کا قصور ہے، اسلام کے نظام بیت المال کا نہیں۔

زکوۃ اسلام کے معاشی نظام کا ایک اہم حصہ

زکوۃ اسلام کے اسی معاشی نظام کا ایک حصہ ہے، زکوۃ سے حاصل ہونے والی آمدنی اسلامی بیت المال میں کافی اہمیت رکھتی ہے، مگر جس طرح اس کے حاصل ہونے کے لئے اسلام نے بہت سی ہدایات دی ہیں، اسی طرح اس کے خرچ کرنے کے لئے بھی کچھ اصول اور مصارف مقرر کئے ہیں۔

زکوۃ کے مصارف

قرآن کریم میں زکوۃ کے آٹھ مصارف بیان کئے گئے ہیں:

إنماالصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم و فى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وإبن السبيل

-------- حواشی --

162 - ردالمحتار لابن عابدین کتاب الزکوۃ مطلب فی بیان بیوت المال و مصارفہا ج ۲ ص ۳۳۷، ۳۳۸ ط دارالفکر بیروت ۲۰۰۰ء، المحیط البرہانی لمحمود بن احمد برہان الدین مازہ الفصل السابع فی تعجیل الخراج ج ۲ ص ۶۲۳ ط داراحیاء التراث العربی

فريضة من الله و الله عليم حكيم[163]

ترجمہ: فرض زکوٰۃ تو صرف حق ہے غریبوں کا اور محتاجوں کا، اور ان کارکنوں کا جو ان صدقات کی وصولی پر مقرر ہیں، اور ان لوگوں کا جن کی دلجوئی کرنا منظور ہے، اور غلاموں کی گردن چھڑانے میں، قرض داروں کا قرضہ چکانے میں اور جہاد والوں کے سامان کے لئے اور مسافروں کی امداد میں صرف کیا جائے، یہ حکم اللہ کی طرف سے مقرر ہے، اللہ تعالیٰ بڑے علم والے، بڑی حکمت والے ہیں۔

خدا کی طرف سے یہ تقسیم ایسی قطعی اور واضح ہے کہ اس میں کسی ترمیم و تبدیل کی گنجائش نہیں ہے، ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوا اور زکوۃ سے مدد کا طالب ہوا، نبی کریم ﷺ نے مذکورہ آیت کریمہ کے حوالہ سے ارشاد فرمایا:

إن الله تعالیٰ لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية فإن كنت من تلك الاجزاء أعطيتك حقك[164]

ترجمہ: صدقات کی تقسیم کو اللہ تعالیٰ نے کسی نبی یا غیر نبی کے حوالہ نہیں کیا، بلکہ خود ہی اس کے آٹھ مصارف متعین فرمادیئے، اگر تم ان آٹھ میں داخل ہو تو تمہیں دے سکتا ہوں۔

مدات زکوٰۃ کی اہمیت و معنویت

قرآن کے مقرر کردہ یہ آٹھ مدات بڑی اہمیت کے حامل ہیں ان کے اندر انسانی زندگی کی بہت سی انفرادی اور اجتماعی ضروریات آگئی ہیں، علامہ ابن تیمیہؒ نے ان مدات کی معنویت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا

-------- حواشی ---

163 - توبۃ:٦٠

164 - ابوداؤد ج۲ ص۲۸۱، مختصر السنن ج۲ ص۲۳۱ ط دار المعرفۃ، سنن دار قطنی باب الحث علیٰ اخراج الصدقۃ ج۲ ص۱۳۷ ط دار المعرفۃ بیروت ۱۹۶۶ء، المعجم الکبیر للطبرانی ج۵ ص۲۶۲ ط مکتبۃ العلوم والحکم، الموصل ۱۹۸۳ء

ہے کہ:

”ان مدات میں بنیادی طور پر دو باتوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے:

(۱) مسلمانوں کی ضروریات کی تکمیل (۲) اسلام کی نصرت وتقویت

فقراء ومساکین، عاملین زکوۃ، غلامی یا قرض میں پھنسے ہوئے شخص یا مسافر کی امداد میں مسلمانوں کی عام ضرورتوں کا لحاظ رکھا گیا ہے، جبکہ فی سبیل اللہ اور

مؤلفۃ القلوب کی مدات میں اصلاً اسلام کی نصرت وحمایت ملحوظ ہے[165]

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے مدات زکوٰۃ کی معنویت کا تجزیہ اس طرح کیا ہے:

”مملکت اور انسانی زندگی کی ضروریات ومسائل تو بے شمار ہیں، مگر بنیادی طور پر انسان کو اسلامی حکومت میں رہتے ہوئے تین قسم کے مسائل کا سامنا کرنا پڑتا ہے:

(۱) شخصی ضروریات: فقراء ومساکین، مسافر، اور مقروض میں انہی ضروریات کا احاطہ کیا گیا ہے۔

(۲) قومی تحفظ کے مسائل: فی سبیل اللہ اور عاملین اس ضمن میں آتے ہیں۔

(۳) واقعی یا ممکنہ شرور وفتن کے مقابلے میں دفاعی ضروریات، اس ذیل میں مؤلفۃ القلوب اور جرمانہ کی بعض شکلیں آتی ہیں[166]۔

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ نے ”فقر اور سفر“ کو تمام مدات کا خلاصہ قرار دیا ہے[167]

قرآنی مدات میں کسی ترمیم کی گنجائش نہیں ہے

اگر ہم ان مدات پر الگ الگ نظر ڈالیں تو ان کی معنویت اور بھی اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے:

-------- حواشی --

165 ۔فتاویٰ ابن تیمیہؒ ج ۲۵ ص ۴۰

166 ۔حجۃ اللہ البالغۃ ج ۲ ص ۴۵ مطبوعہ رشیدیہ دہلی

167 ۔العرف الشذی علی الترمذی ج ۱ ص ۱۴۲ ط دیوبند

آیت کریمہ میں زکوٰۃ کے لئے آٹھ مدات بیان کئے گئے ہیں، اور کلمۂ حصر "اِنما" لایا گیا ہے، علاوہ ازیں بعض احادیث میں بھی حصر کے مفہوم کی تائید آئی ہے، اسی بناپر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ان مدات میں کسی اضافہ کی گنجائش نہیں ہے، البتہ اگر کسی مقام پر یہ تمام مدات بیک وقت موجود نہ ہوں، تو جمہور فقہاء کے نزدیک زکوٰۃ تمام مدات تک پہونچانا ضروری نہیں ہے، بلکہ مذکورہ مدات میں سے جو بھی بآسانی دستیاب ہو جائے، اپنی زکوٰۃ اس میں صرف کر دینا درست ہے، یہ رائے حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ، حضرت سفیان ثوریؒ اور حضرت امام ابو عبیدؒ کی ہے، صحابہ کرام میں حضرت عمر ابن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی بھی یہی رائے ہے[168]

البتہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک موجود تمام مدات میں زکوٰۃ پہونچانا ضروری ہے، اور اگر یہ تمام مدات موجود نہ ہوں تو کم از کم تین مدات تک بہر حال اپنی زکوٰۃ برابر برابر پہونچانا لازم ہے[169]

اس کے بعد ہم ان مدات پر ایک نظر ڈالتے ہیں جن کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے:

فقراء و مساکین

فقراء و مساکین زکوٰۃ کے سب سے اہم ترین مصرف ہیں، اور زکوٰۃ و صدقات کا نظام بڑی حد تک غربت و مسکنت ہی کے خاتمہ کے لئے جاری کیا گیا ہے، اسی لئے اس نظام سے سب سے زیادہ فقراء و مساکین کو استفادہ کا موقعہ دیا گیا ہے، گو بیت المال کے سبھی مدات میں فقراء و مساکین کا حصہ ہے، مگر صدقات کا شعبہ خاص طور پر اسی طبقہ کے لئے ہے،...... اگرچیکہ اس میں بعض دیگر طبقات کے افراد بھی شامل ہیں جو اپنے مجموعی حالات کے لحاظ سے زمرۂ مساکین میں شامل نہیں ہیں، لیکن حنفیہ کے بقول شعبۂ زکوٰۃ سے ان

-------- حواشی --

168 - المغنی لابن قدامہؒ (۵۴۱ھ - ۶۲۰ھ) مسئلۃ نمبر ۴۳۳ ج ۴ ص ۱۲۷، ۱۲۸ ط دار اعالم الکتب الریاض طبع ثالث ۱۹۹۷ء، فتح القدیر لابن الہمامؒ فصل فی العروض ج ۲ ص ۲۷۷ ط دار الفکر بیروت، مجمع الانہر فی شرح ملتقی الابحر ج ۱ ص ۳۲۶، ط دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۹۸ء، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقیؒ ج ۱ ص ۴۹۸ ط دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ الحلبی

169 - المجموع ج ۶ ص ۱۸۵، ۱۸۶، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی وعمیرۃ ج ۳ ص ۲۰۱، ۲۰۲، الحاوی للماوردیؒ (۴۵۰ھ) ج ۳ ص ۳۸۷ ط دار الکتب العلمیۃ ۱۹۹۴ء، المہذب للشیرازیؒ فصل مصارف الزکوٰۃ الثمانیۃ ج ۱ ص ۱۷۰ ط بیروت

کے لئے بھی امداد کی فراہمی اسی وقت ممکن ہے جبکہ وہ اپنے حالات کے سبب اس کے واقعی ضرورت مند ہوں، اس سے صرف عاملین زکوٰۃ کا استثناء ہے کہ ذاتی زندگی میں خوشحال ہونے کے باوجود زکوٰۃ سے بقدر خدمت ان کو دینا جائز ہے[170]

فقیر اور مسکین کا فرق

فقراء اور مساکین کی اصطلاحی تعریف میں جزوی طور پر تھوڑا اختلاف ہے اور اسی اختلاف سے یہ اختلاف بھی نکلا ہے کہ ان دونوں میں زیادہ ضرورت مند کون ہے؟

(۱) حنفیہ کے نزدیک فقیر اس کو کہتے ہیں، جس کے پاس بقدر نصاب مال نہ ہو، مالک نصاب شخص اصطلاح میں غنی شمار ہوگا، اور اس کے لئے زکوۃ لینا یا اس کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا، البتہ اگر کسی کے پاس ناقص نصاب ہو مگر اس کی ضروریات بھی اسی کے بقدر ہوں تو وہ فقیر ہے، اس کے لئے زکوۃ لینا درست ہوگا، اور اگر ضروریات اتنی نہ ہوں تو اگرچہ کہ وہ اصطلاحی فقیر ہے مگر اس کے لئے زکوٰۃ لینا درست نہ ہوگا[171]

☆ مالکیہ کے نزدیک جس شخص کے پاس ایک سال کے بقدر غذائی اشیاء موجود نہ ہوں وہ فقیر ہے

☆ اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو اور لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کے لئے مجبور ہو[172]

☆ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی مال نہ ہو، اور نہ ضرورت کے موافق کمائی ہو اور مسکین وہ ہے کہ جس کی آمدنی اس کی آدھی یا آدھی سے زیادہ ضروریات کی کفالت کر سکتی ہو (حوالہ بالا)

دسوقی نے بعض علماء کا قول نقل کیا ہے کہ فقیر و مسکین مصداق کے لحاظ سے-ایک ہی ہیں، یعنی جو

-------- حواشی --

170 - فتح القدیر ج۲ ص۱۶، ردالمحتار ج۳ ص۲۶۱

171 - فتح القدیر ج۲ ص۱۵

172 - فتح القدیر ج۲ ص۱۵، الدسوقی ج۱ ص۱۹۳

سال بھر کے لائق غذائی اشیاء کا مالک نہ ہو وہ فقیر ہے خواہ اس کے پاس تھوڑا بہت مال ہو یا نہ ہو[173]

☆یہیں سے فقہاء کے درمیان یہ اختلاف بھی پیدا ہوا ہے کہ فقیر اور مسکین میں زیادہ ضرورت مند کون ہے؟

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ فقیر زیادہ حاجتمند ہے، جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں مسکین زیادہ حاجتمند ہے۔

دونوں طبقے کے پاس اپنی اپنی دلیلیں ہیں، مثلاً شافعیہ اور حنابلہ نے سورۂ کہف کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

اماالسفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر[174]

ترجمہ: بہر حال کشتی چند مسکینوں کی تھی، جو سمندر میں محنت و مزدوری کرتے تھے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسکین کچھ نہ کچھ مالیت کا مالک ہوتا ہے، علاوہ ازیں لغوی طور پر ''فقیر'' ''فقر'' سے مشتق ہے، جس کے معنیٰ ہیں ریڑھ کی بعض ہڈیوں کا چیخ جانا، یعنی فقیر وہ ہے کہ معاشی طور پر جس کی کمر ٹوٹ گئی ہو، جبکہ مسکین ''سکن'' سے ماخوذ ہے، سکون حالت اطمینان کی علامت ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے ایک دوسری آیت سے استدلال کیا ہے

او مسکیناًذامتربۃ[175]

ترجمہ: یا خاک آلود مسکین کو۔

''خاک آلود'' اس شخص کو کہتے ہیں جو بھوک کی شدت سے زمین پر اوندھے منہ گر پڑا ہو، نیز مسکین سکون سے ماخوذ ہے، سکون حرکت کی ضد ہے یعنی حالت انجماد، یعنی اس قدر کمزور کہ ہلنے تک کی سکت

-------- حواشی --------

173 - دسوقی ج ا ص ۴۹۲

174 - کہف: ۷۹

175 - البلد: ۱۶

نہ ہو[176]

امام فخر الدین الرازیؒ (۵۴۴ھ-۶۰۶ھ) نے تفسیر کبیر میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے اور دونوں فریقوں کے دلائل کا احاطہ کیا ہے[177]

مگر زیر بحث مسئلے میں اس اختلاف سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا، اس اختلاف کا اثر زیادہ سے زیادہ وصیت کے باب میں ظاہر ہو سکتا ہے، مثلاً کسی نے فقیر کے لئے دو ہزار (۲۰۰۰) روپے کی اور مسکین کے لئے پانچ سو (۵۰۰) روپے کی وصیت کی تو حضرت امام شافعیؒ کے نقطۂ نظر کے مطابق سب سے زیادہ ضرورت مند شخص کو دو ہزار روپے دیئے جائیں گے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کم ضرورت والے شخص کو دو ہزار روپے ملیں گے[178]

☆ صحتمند فقیر یا مسکین جو محنت مزدوری کر کے کفاف حاصل کر سکتا ہو وہ فقیر کے زمرہ میں آتا ہے یا نہیں؟

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسا شخص اس زمرہ میں داخل نہیں ہے، اس کو زکوٰۃ دینا درست نہیں، اور نہ اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے، اگر اس کا حال جانتے ہوئے اس کو دے دیا جائے تو زکوٰۃ ادا نہ ہو گی[179]

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لاحظ فیہا لغنی و لا لقوی مکتسب[180]

-------- حواشی --

176 - المغنی ج۶ ص ۴۲۰، فتح القدیر ج۲ ص ۱۵، ۱۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ج۱ ص ۴۹۲، المحلی علی المنہاج ج۳ ص ۱۹۶

177- ملاحظہ ہو تفسیر کبیر ج۱۶ ص ۱۰۹ تا ۱۱۳، ط دار الفکر بیروت ۱۹۸۱ء

178 - تفسیر کبیر ج۱۶ ص ۱۰۹

179- المغنی ج۶ ص ۴۲۳، المحلی علی المنہاج ج۳ ص ۱۹۶، المجموع ج۶ ص ۱۹۰

180 - ابوداؤد ج۲ ص ۳۹ حدیث نمبر ۱۶۳۵ ط دار الکتاب العربی بیروت، سنن النسائی ج ۵ ص ۹۹ حدیث نمبر ۲۵۹۸ ط مکتب المطبوعات الاسلامیۃ حلب ۱۹۸۶ء

ترجمہ: زکوۃ میں کسی مالدار اور مضبوط کمانے والے شخص کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

لاتحل الصدقة لغنی ولالذی مرة سوی[181]

ترجمہ: زکوۃ کسی مالدار یا مضبوط طاقتور کے لئے جائز نہیں ہے۔

اس کے بالمقابل حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ "جس کو فقیر صورت دیکھو اس کو فقیر گمان کرو" اس لئے کہ فقر و مسکنت اور حاجت وضرورت ایک مخفی چیز ہے اس پر ظاہری حالت ہی کو دلیل بنایا جاسکتا ہے، اور ظاہری حالت یہ ہے کہ وہ نصاب کے بقدر مال کا مالک نہیں ہے[182]

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ایک موقعہ پر رسول اللہ ﷺ زکوۃ کی تقسیم فرمارہے تھے، دو آدمی زکوۃ کا مطالبہ لیکر آئے جو جسمانی طور پر کافی مضبوط نظر آتے تھے، حضور ﷺ نے ان دونوں پر ایک نگاہ ڈالی اور ارشاد فرمایا:

انہ لاحق لکما فیہ وإن شئتما أعطیتکما[183]

ترجمہ: تم دونوں کا اس میں کوئی حق نہیں ہے، پھر بھی چاہتے ہو تو میں تم دونوں کو دے دوں گا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو مانگنے کا تو حق نہیں ہے لیکن اگر زکوۃ دے دی جائے تو اس کی گنجائش ہے، زکوۃ ادا ہو جائے گی۔

فقر و مسکنت کا ثبوت

کسی مستور الحال شخص کے لئے فقر و مسکنت کا ثبوت محض اس کے دعوائے فقر سے ہو جائے گا، اس سے قسم لینے کی بھی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا روایت میں سرور دوعالم ﷺ نے دونوں مانگنے والوں کے سوال پر یقین فرماکر ارشاد فرمایا کہ "اگر تم دونوں چاہو تو میں دے دوں گا" البتہ اگر کسی کا

-------- حواشی --------

181 - سنن ترمذی ج ۳ ص ۴۲ حدیث نمبر ۶۵۲ ط دار احیاء التراث العربی بیروت، ابن ماجہ ج ۱ ص ۵۸۹ بروایت حضرت ابوہریرۃؓ

182 - فتح القدیر ج ۲ ص ۲۸، الدسوقی ج ۱ ص ۴۹۴

183 - ابوداؤد ج ۲ ص ۷۳ حدیث نمبر ۱۶۳۵ ط دار الکتاب العربی بیروت

جھوٹ ظاہر ہو جائے تو محض اس کے دعوی پر اس کو فقیر نہیں مانا جائے گا، اور اس کو زکوٰۃ دینا درست نہ ہو گا۔

یا کوئی شخص اپنی ظاہری حالت کے خلاف دعوی کرے مثلاً کوئی صاحب عیال ہونے کا دعوی کرے یا وہ خوش پوش و خوش حال شخص مانا جاتا تھا اور اب دعویٰ کرے کہ میرا سب کچھ ختم ہو چکا ہے اور میں فقیر ہوں، تو ان حالات میں دعویٰ کی تصدیق کے لئے تحقیق حال ضروری ہو گی[184]

☆ یہاں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ کسی فقیر یا مسکین کو زکوٰۃ سے کس حد تک دینا درست ہے؟

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زکوٰۃ سے کسی فقیر و مسکین کو اس حد تک دیا جاسکتا ہے جو اس کے سال بھر کی ضروریات کیلئے کافی ہو جائے، اس سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے کہ آئندہ سال پھر تقسیم زکوٰۃ کے موقعہ پر اس کو اس میں سے حصہ ملے گا۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ کسی فقیر و مسکین کی مدد اس حد تک کی جانی چاہئے کہ وہ سطح غربت سے بلند ہو کر مالداری کی حد میں داخل ہو جائے اور ہمیشہ کے لئے وہ اس ذلت سے نجات پا جائے، اگر وہ شخص کسی صنعت و حرفت سے وابستہ ہو تو اس کے لئے ممکن حد تک وہ آلات و مشینیں مہیا کی جائیں جن سے وہ اپنے پیشہ پر کھڑا ہو سکے اور خود کفیل بن سکے،

جبکہ حنفیہ کسی فقیر کی صرف اس حد تک امداد و اعانت کی اجازت دیتے ہیں، جس سے فقر و مسکنت کا اطلاق اس پر باقی رہے، اس سے زیادہ دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ اگر زکوۃ دیتے ہی وہ مالدار قرار پائے تو یہ قلب موضوع ہو گا، البتہ اگر وہ مقروض ہو یا اس پر اہل و عیال کی یا دوسری مالی ذمہ داریاں ہوں تو ثبوت ملنے پر زائد دینا بھی بلا کراہت جائز ہو گا[185]

-------- حواشی --

184 - المغنی ج ۲ ص ۶۶۳، الانصاف لعلاء الدین المرداوی (۸۱۷ھ - ۸۸۵ھ) ج ۳ ص ۲۴۵ ط ۱۹۵۵ء، المجموع ۶ ص ۱۹۵

185 - فتح القدیر والعنایۃ ج ۲ ص ۲۸، شرح منتہی الارادات والانصاف ج ۳ ص ۲۲۸، المغنی ج ۶ ص ۶۶۵، الدسوقی ج ۱ ص ۴۹۴، المجموع ج ۶ ص ۱۹۴

عاملین زکوٰۃ

(۳)عاملین زکوٰۃ سے مراد اسلامی حکومت کی طرف سے مقرر کردہ کارکنان ہیں، جو زکوٰۃ کی وصولی کے سلسلے میں مامور ہوں، خواہ وہ فیلڈ ورکر ہوں یا آفس کے ملازمین، حنفیہ کے نزدیک تمام مدات زکوٰۃ میں یہ واحد مد ہے جس میں فقر واحتیاج کی شرط نہیں ہے، یعنی یہ ملازمین اور کارکنان ذاتی زندگی میں خوشحال اور مالدار ہونے کے باوجود زکوٰۃ سے اپنی محنت کے بقدر حصہ پانے کے مستحق ہونگے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”زکوٰۃ کسی مالدار کے لئے جائز نہیں سوائے چند اشخاص کے جن میں ایک عامل بھی ہے“[186]

اس لئے کہ عامل زکوٰۃ کو زکوٰۃ کی مد سے جو کچھ ملتا ہے، وہ بطور اجرت اور معاوضۂ عمل ملتا ہے، اور اجرت اجیر کا حق ہے، خواہ اجیر شخصی طور پر کتنا ہی خوشحال اور صاحب مال ہو، البتہ حنفیہ کے نزدیک عامل کی اجرت اگر اس کی جمع کردہ زکوٰۃ کے نصف سے زیادہ بنتی ہو تو نصف سے زائد اجرت اس کو نہیں ملے گی[187]

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں عامل سے وقت یا عمل کی تعیین کے ساتھ باقاعدہ اجرت کا معاملہ بھی کیا جاسکتا ہے، البتہ اگر اس کی اجرت جمع کردہ زکوٰۃ کی قیمت سے متجاوز ہو جائے تو بقیہ اجرت زکوٰۃ کے بجائے بیت المال سے ادا کی جائے گی[188]

دراصل زکوٰۃ وصول کرنے کی ذمہ داری امیر وقت کی ہے مگر ظاہر ہے کہ امیر تنہا اس ذمہ داری کو پورا نہیں کر سکتا، اس لئے کارکن بحال کئے جاتے ہیں، اور ضابطہ کے مطابق ملازمین کو متعلقہ شعبہ کی آمدنی سے تنخواہ ادا کی جاتی ہے، قرآن کریم نے اس مصرف کو بیان کرنے کے لئے جو تعبیر اختیار کی ہے، اسی سے اس کے استحقاق کی نوعیت بھی سمجھ میں آتی ہے، ”والعاملین علیہا“ یعنی اس طبقہ کو شعبۂ زکوٰۃ سے جو کچھ ملے گا

-------- حواشی --------

186 - ابن ماجہ ج ا ص ۵۹۰ مطبوعہ الحلبی بروایت حضرت ابوسعید الخدریؓ

187 - فتح القدیر ج ۲ ص ۱۶

188 - المجموع ج ۶ ص ۱۸۶، ۱۸۷، المنہاج وشرحہٗ حاشیۃ القلیوبی ج ۳ ص ۱۹۶، المغنی ج ۶ ص ۴۲۵، ۴۲۶

وہ ان کے عمل کی بنیاد پر ملے گا۔

مؤلفۃ القلوب

(۴)مؤلفۃ القلوب سے ضعیف الایمان مسلمانوں کا طبقہ مراد ہے، جس کی دلجوئی، اسلام پر اس کو جمانے اور قبول اسلام کی بنا پر پیش آنے والی پریشانیوں سے نجات دلانے کے لئے یہ مد مقرر کی گئی ہے، اور اس طرح زکوۃ سے دوہرا نفع حاصل کیا جاتا ہے، ایک طرف مستحق تک زکوۃ بھی پہونچتی ہے، اور دوسری طرف اسلام کو افرادی قوت بھی حاصل ہوتی ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں باقاعدہ اس کا نظام قائم تھا، اور اس سے مستفید ہونے والے افراد کی ایک فہرست تھی، امام رازیؒ نے پندرہ (۱۵) اشخاص کے نام ذکر کئے ہیں جن کو حنین کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مد سے نوازا تھا:

(۱)ابوسفیان (۲)اقرع بن حابس (۳)عقبہ بن حصن (۴)حویطب بن عبد العزیٰ (۵) سہیل بن عمرو (۶)حارث بن ہشام (۷) سہیل بن عمرو الجہنی (۸)ابو السنابیل (۹) حکیم بن حزام (۱۰)مالک بن عوف (۱۱)صفوان بن امیہ (۱۲)عبد الرحمن بن یربوع (۱۳)امجد بن قیس (۱۴)عمرو بن مرداس (۱۵)العلاء ابن الحارث [189]

دیگر مفسرین ومورخین نے بھی اس ضمن میں کئی ناموں کا ذکر کیا ہے [190]

مؤلفۃ القلوب کی قسمیں

علماء نے لکھا ہے کہ عہد نبوی میں مؤلفۃ القلوب کی چھ (۶) قسمیں تھیں، ان میں دو (۲) قسموں کا

-------- حواشی --

189 ۔التفسیر الکبیر للرازیؒ ج۱۶ ص۱۱۳ ط بیروت

190 ۔دیکھئے: احکام القرآن للجصاصؒ ج۳ ص ۱۶۰ ط دار الکتب العربیہ بیروت ۱۹۹۴ء، الجامع لاحکام القرآن للقرطبیؒ ج۸ ص۱۶۷ ط دار عالم الکتب الریاض ۲۰۰۳ء، تفسیر ابن کثیرؒ ج۴ ص۱۶۵ ط دار طیبۃ للنشر والتوزیع ۱۹۹۹ء، تفسیر بغوی ج۳ ص ۳۸۵ ط دار السلام الریاض ۱۴۱۶ھ، تفسیر مظہری قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ ج۴ ص ۲۳۴، ۲۳۵ وغیرہ

تعلق غیر مسلموں سے تھا:

(۱) ایسے غیر مسلم جن سے خیر کی امید ہو (۲) اور ایسے غیر مسلم جن کے شر کا خوف ہو۔

اور چار قسموں کا تعلق مسلمانوں سے تھا:

(۱) ضعیف الایمان مسلمان جن کو اسلام پر جمنے کے لئے مدد دی جاتی تھی۔

(۲) بعض نو مسلموں کی اس لئے امداد کی جاتی تھی کہ دوسرے غیر مسلموں کو اسلام کی طرف آنے کی رغبت پیدا ہو۔

(۳) سرحد پر رہنے والے بعض مسلمانوں کی امداد کی جاتی تاکہ موقع پر وہ اسلامی لشکروں کا تعاون کریں۔

(۴) بعض مسلمانوں کی امداد اس لئے کی جاتی کہ مقامی قبائل سے صدقات کی وصولی میں اسلامی کارکنوں کی مدد کریں [191]

مؤلفۃ القلوب کے سلسلے میں دو باتیں خاص اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) آیا مؤلفۃ القلوب میں غیر مسلم بھی داخل ہیں؟ اور کیا غیر مسلم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی زکوٰۃ کا حکم باقی ہے یا منسوخ ہو چکا ہے؟

غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جائیگی

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں مشہور بات وہی ہے کہ عہد نبوی میں غیر مسلموں کو بھی تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ سے حصہ دیا جاتا تھا، مگر علماء محققین کی رائے اس کے خلاف ہے، محققین کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ عہد نبوی میں بھی زکوٰۃ صرف مسلمانوں کو ہی دی جاتی تھی، غیر

-------- حواشی --

191 -المغنی ج ۶ ص۴۲۷، ۴۲۹، القلیوبی علی شرح المنہاج ج۳ ص۱۹۶، ۱۹۸، الاحکام السلطانیۃ للماوردیؒ ص۱۲۲، الدسوقی ج۱ ص۴۹۵، الحاوی فی الفقہ الشافعی للماوردیؒ (سنہ ۴۵۰ھ) ج۶ ص۴۶۶ دارالکتب العلمیۃ سنہ ۱۹۹۴ء، مغنی المحتاج للشربینیؒ (سنہ ۹۷۷ء) کتاب قسم الصدقات ج۱۱ ص۴۴۲ نسخہ الشاملۃ

مسلموں کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ بیت المال کی دیگر مدات سے دیا جاتا تھا، امام رازیؒ، علامہ قرطبیؒ، قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ، اور علماء متأخرین میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیلی کلام کیا ہے، اور ثابت کیا ہے کہ جن غیر مسلموں کا ذکر اس ذیل میں ملتا ہے، ان کا زکوٰۃ سے کوئی تعلق نہیں تھا:

امام رازیؒ لکھتے ہیں:

ہذہ العطایا إنما کانت یوم حنین و لاتعلق لہا بالصدقات[192]

ترجمہ: یہ عطایا حنین کے موقعہ پر دیئے گئے تھے مگر ان کا صدقات سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

قرطبیؒ لکھتے ہیں:

وبالجملۃ فکلہم مؤمن ولم یکن فیہم کافر[193]

ترجمہ: خلاصہ یہ کہ یہ سب مؤمن تھے، ان میں کوئی غیر مسلم نہیں تھا،

قاضی ثناء اللہؒ لکھتے ہیں:

لم یثبت أن النبی ﷺ أعطیٰ أحداًمن الکفار للایلاف شیئاً من الزکوۃ[194]

ترجمہ: یہ بات کسی طرح ثابت نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی غیر مسلم کو دلجوئی کے لئے مال زکوٰۃ سے حصہ دیا ہو۔

حضرت مفتی محمد شفیعؒ تحریر فرماتے ہیں:

"اس کی تائید تفسیر کشاف کی اس بات سے بھی ہوتی ہے، کہ مصارف صدقات کا بیان یہاں ان کفار و منافقین کے جواب میں آیا ہے، جو رسول اللہ ﷺ پر تقسیم صدقات کے بارے میں اعتراض کیا کرتے تھے کہ ہم کو صدقات نہیں دیتے ، اس

-------- حواشی --

192 ۔ تفسیر کبیر ج ۱۶ ص ۱۱۱

193 ۔ الجامع لاحکام القرآن ج ۸ ص ۱۸۰ سورہ توبہ ط دار عالم الکتب السعودیۃ ۲۰۰۳ء

194 ۔ تفسیر مظہری ج ۴ ص ۲۳۴

آیت میں مصارف صدقات کی تفصیل بیان فرمانے سے مقصد یہ ہے کہ ان کو بتلایا جائے کہ کافر کا حق مال صدقات میں نہیں ہے۔ اگر مؤلفۃ القلوب میں کافر بھی داخل ہوں تو اس جواب کی ضرورت نہ تھی (پھر تفسیر مظہری کے حوالے سے لکھتے ہیں) امام بیہقیؒ، ابن سید الناسؒ ، اور امام ابن کثیرؒ وغیرہم سب نے یہی قرار دیا ہے، کہ یہ عطا مال زکوٰۃ سے نہیں بلکہ خمس غنیمت سے تھی[195]

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں غیر مسلم شامل نہیں تھے اور عہد نبوت میں بھی زکوٰۃ صرف ان نو مسلموں کو دی جاتی تھی جن کی تالیف قلب مقصود ہوتی تھی۔

کیا مؤلفۃ القلوب کا حکم باقی ہے؟

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم باقی ہے یا منسوخ ہو چکا ہے؟...... حنفیہ کے نزدیک چونکہ عامل کو چھوڑ کر تمام اصناف زکوٰۃ میں فقر واحتیاج کی شرط ہے، اس لئے مؤلفۃ القلوب کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن اگر اس دائرہ میں مالدار مسلمان بھی شامل ہوں تو ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کی روح اور مزاج کے لحاظ سے ایسے مسلمانوں کو زکوٰۃ دیئے جانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اسلئے کہ زکوٰۃ کا تمام تر نظام ضرورت مند مسلمانوں ہی کے لئے ہے، اور غالباً اسی معنی میں حنفیہ کی طرف نسخ کی نسبت کی جاتی ہے، ائمہ اربعہ میں تنہا امام احمد بن حنبلؒ ہیں جو مؤلفۃ القلوب کی مذکورہ بالا چھ (٦) قسموں میں سے ہر قسم کو آج تک باقی مانتے ہیں خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم اور مالدار ہو یا غریب، ان کے علاوہ باقی تمام ائمہ مذکورہ چھ قسموں میں سے کسی نہ کسی قسم کو ضرور منسوخ مانتے ہیں،، امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں، اور باقی چار قسموں کے بارے میں ان کے یہاں دونوں طرح کے قول ملتے ہیں[196]

-------- حواشی ---

195 - معارف القرآن ج۴ ص ۴۰۲ ط دیوبند

196 - تفسیر قرطبی ج۸ ص ۱۸۰

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ تمام قسموں کو منسوخ مانتے ہیں[197] مگر فقہ مالکی کی بعض کتابوں میں مالکیہ کا قول معتمد یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک مؤلفۃ القلوب منسوخ نہیں ہے[198]

البتہ اوپر مؤلفۃ القلوب کی جو حقیقت ذکر کی گئی ہے اس کی روشنی میں بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی اس کو منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں ہے، علماء متأخرین میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی تحریر اس سلسلے میں کافی بصیرت افروز ہے:

"محققین، محدثین اور فقہاء کی تصریحات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ کسی کافر کو کسی وقت بھی نہیں دیا گیا، نہ نبی کریم ﷺ کے عہد مبارک میں اور نہ خلفاء راشدین کے زمانے میں اور جن غیر مسلموں کو دینا ثابت ہے، وہ صدقات وزکوٰۃ سے نہیں، بلکہ خمس غنیمت سے دیا گیا، جس سے ہر حاجتمند مسلم اور غیر مسلم کو دیا جا سکتا ہے، تو مؤلفۃ القلوب صرف مسلم رہ گئے، اور ان میں جو فقراء ہیں ان کا حصہ بدستور باقی ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہے، اختلاف صرف اس صورت میں رہ گیا، کہ یہ لوگ غنی صاحب نصاب ہوں، تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چونکہ تمام مصارف زکوٰۃ میں فقر وحاجتمندی کی شرط نہیں ہے، اس لئے وہ مؤلفۃ القلوب میں ایسے لوگوں کو بھی داخل کرتے ہیں، جو غنی اور صاحب نصاب ہوں، امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عاملین صدقہ کے علاوہ باقی تمام مصارف میں فقر و حاجتمندی شرط ہے، اس لئے مؤلفۃ القلوب کا حصہ بھی ان کو اسی شرط کے ساتھ دیا جائے گا کہ وہ فقیر و حاجتمند ہوں، جیسے غارمین اور رقاب، ابن سبیل وغیرہ سب میں اسی شرط کے ساتھ ان کو زکوٰۃ دی جاتی ہے، کہ وہ اس جگہ

-------- حواشی ---

197 ۔ تفسیر قرطبی ج۸ ص ۱۸۰

198 ۔ التاج والاکلیل لمختصر خلیلؒ للعبدریؒ (۸۹۷ھ) ج ۲ ص ۳۴۹ ط دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ، شرح مختصر خلیل للخرشی (۱۱۰۱ھ) ج ۶ ص ۳۵۷، الدسوقی ج ۱ ص ۴۹۵

حاجتمند ہوں، گو وہ اپنے مقام میں مالدار ہوں، اس تحقیق کا نتیجہ یہ نکلا کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ ائمہ اربعہ کے نزدیک منسوخ نہیں ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ بعض حضرات نے فقراء ومساکین کے علاوہ کسی دوسرے مصرف کو فقر وحاجتمندی کے ساتھ مشروط نہیں کیا ہے، اور بعض نے یہ شرط کی ہے، جن حضرات نے یہ شرط رکھی ہے وہ مؤلفۃ القلوب میں بھی انہی لوگوں کو دیتے ہیں جو حاجتمند اور غریب ہوں، بہر حال یہ حصہ قائم اور باقی ہے[199]

مدات کے ذکر میں قرآن کا اسلوب بیان

قرآن کریم نے زکوٰۃ کے آٹھ مدات میں پہلے چار مدات کو حرف جار "ل" سے بیان کیا ہے "للفقراء والمساکین۔۔۔۔" اور آخری چار مدات کو حرف "فی" کے ذریعہ "وفی الرقاب۔۔۔۔"

"زمخشری نے کشاف میں اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا منظور ہے کہ یہ آخری چار مصرف بہ نسبت پہلے چار سے زیادہ مستحق ہیں، کیونکہ حرف فی ظرفیت کے لئے بولا جاتا ہے، جس کی وجہ سے معنی یہ پیدا ہوتے ہیں کہ صدقات کو ان لوگوں کے اندر رکھ دینا چاہئے، اوران کے زیادہ مستحق ہونے کی وجہ ان کا زیادہ ضرورت مند ہونا ہے، کیونکہ جو شخص کسی کا غلام ہو وہ عام فقراء کے بہ نسبت زیادہ تکلیف میں ہے، اسی طرح جو کسی کا قرضدار ہو اور قرض خواہ اس کے سر پر سوار ہو، وہ عام غرباء و فقراء سے زیادہ تنگی میں ہونگے[200]

اس حقیر کی ناقص رائے میں اس کی ایک توجیہ یہ ہے کہ قرآن نے مدات کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے، "ل" کے ذریعہ جن چار مدات کا بیان آیا ہے، ان میں شخصیتیں بذات خود مقصود ہیں، اور ذاتی طور پر وہ زکوٰۃ پانے کے مستحق ہیں، اور فی کے ذریعہ جن چار مدات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں شخصیتوں کو زکوٰۃ ان کی

------- حواشی ---

199 ۔ تفسیر معارف القرآن ج ۴ ص ۴۰۴

200 ۔ تفسیر معارف القرآن ج ۴ ص ۴۰۴

شخصی حیثیت میں نہیں بلکہ ان کو درپیش ضروریات کی بناپر دی جائے گی،اور یہ ضرورتیں دائمی نہیں ہیں بلکہ وقتی ہیں، پھر ختم ہوجائیں گی، آقا سے غلام کا معاملہ کتابت ہو یا قرضوں کا بوجھ، مسافرت کی بے سروسامانی ہو یا میدان جہاد کی ضروریات، ان میں سے کوئی ضرورت دائمی نہیں ہے، بلکہ سب وقتی حاجتیں ہیں، تو دراصل قرآن نے اس تقسیم کے ذریعہ اسی فرق کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ ایک قسم میں شخصیت پیش نظر ہے تو دوسری میں ضرورت، ضرورت ختم ہوتے ہی یہ مستحق زکوۃ باقی نہیں رہیں گے، واللہ اعلم بالصواب۔

تملیک کا مسئلہ

رہا یہ مسئلہ کہ تملیک ضروری ہے یا نہیں؟ تو یہ بات خود لفظ ایتاء سے ظاہر ہے، کہ بغیر تملیک ایتاء کی تکمیل ناممکن ہے۔

قرآن مجید میں جہاں زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم آیا ہے وہاں ”آتوالزکوٰۃ“ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اور کسی بھی مسئلہ میں اعتبار اس تعبیر کا ہوگا جو حکم کے وقت اختیار کی گئی ہو، سورہ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ (إنما الصدقات الخ) میں زکوٰۃ کے مصارف کا بیان ہے زکوٰۃ کے حکم کا نہیں، اس لئے مصارف کے ذیل میں اختیار کردہ اسلوب مدات کی نوعیت کو ظاہر کرتا ہے ادائیگی کی نوعیت کو نہیں، قرآن کریم نے دوطرح کا اسلوب بیان اختیار کرکے مدات کو دوحصوں میں بانٹ دیا ہے، ایک میں شخصیات کو اہمیت دی گئی ہے اور دوسرے میں ضروریات کی جہتوں کو، ایک میں دائمی مستحقین کو بیان کیا گیا ہے تو دوسرے میں عارضی مستحقین کو، ایک کی امداد ان کی ذاتی حیثیت کی بناپر ہے، دوسرے کی ان کو درپیش اتفاقی حالات کی بناپر۔

اس لئے تملیک کی بحث اصولی طور مصرف کے بیان میں نہیں آتی، اس بحث کا موقعہ وہ فرمان الٰہی ہے، جہاں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم سنایا گیا ہے اصل اس فرمان کے اسلوب اور لب ولہجہ کی اہمیت ہے اور اسی لب ولہجہ کی روشنی میں یہ طے ہوگا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں کیا طریق کار اختیار کیا جاسکتا ہے، آیا مستحقین کو مال زکوٰۃ کا بالکلیہ مالک بنادینا ضروری ہے، یا مالک بنائے بغیر ان کے مفاد میں از خود صرف کردینا کافی ہے؟

اس لحاظ سے غور کیجئے تو قرآن میں آتوالزکوٰۃ“ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے اور حدیث میں امیر وقت کو یہ ہدایت دی گئی ہے کہ:

توخذ من أغنيائهم وترد علىٰ فقرائهم[201]

ترجمہ: ان کے مالداروں سے لیا جائے اور ان کے فقیروں کو واپس کیا جائے۔

مسلمانوں کو زکوٰۃ دینے کا حکم، امیر وقت کو زکوٰۃ لینے اور فقراء تک پہونچانے کا حکم ظاہر کرتا ہے ، کہ زکوٰۃ کا مال والوں کی ملک سے نکل کر مستحقین کی ملک میں داخل ہونا ضروری ہے،......اسی لئے فقہاء حنفیہ اور شافعیہ نے ادائے زکوٰۃ میں تملیک کو ضروری قرار دیا ہے۔

فی الرقاب (غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے لوگ)

(۵) نظام زکوٰۃ میں اس مد کے قیام کا مقصد دنیا سے غلامی کا خاتمہ تھا، غلامی میں پھنسے ہوئے لوگوں کی امداد اس نظام کے تحت کی جاتی تھی، ایسے غلام جن کے مالک طے شدہ مالی ادائیگی کے عوض ان کو آزاد کرنے پر رضامند ہوں، ان کو عربوں کی اصطلاح میں مکاتب کہا جاتا تھا، ایسے غلاموں کو زکوٰۃ سے حصہ دیا جاتا تھا،......اس طرح اسلام نے شعبۂ زکوٰۃ کو اعلیٰ انسانی مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی اجازت دی، اور اسلام کی انہی مساعی کی دین ہے، کہ رفتہ رفتہ دنیا سے غلامی کا خاتمہ ہوا اور آج روئے زمین پر کہیں "اصطلاحی غلامی" کا نام ونشان نہیں ہے، اس لئے اب اس مد پر گفتگو کرنے کی بھی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔

الغارمون (قرض کے بوجھ میں دبے کچلے لوگ)

(۶) جو لوگ کسی سبب سے مقروض ہو جاتے ہیں، فقہاء نے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(الف) ایک وہ جو اپنی کسی ذاتی ضرورت کے سبب مقروض ہو جائے، ایسا شخص باتفاق فقہاء مستحق زکوٰۃ ہے، مگر اس کے لئے چند شرطیں ہیں:

(۱) مسلمان ہو۔

(۲) آل رسول سے نہ ہو (حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ملتا ہے کہ سید اگر مقروض ہو تو اس کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے)

-------- حواشی --

201 - بخاری مع الفتح ج ۲ ص ۲۶۱ ط السلفیۃ

(۳) مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس نے اس غرض سے قرض نہ لیا ہو کہ زکوٰۃ سے اس نام پر اسے حصہ مل سکے۔

(۴) مالکیہ نے اس شرط کی بھی صراحت کی ہے کہ قرض صرف وہ معتبر ہے جس میں قید وبند کی سزا مل سکتی ہو، اس لئے اس میں دین کفارات اور دین زکوٰۃ داخل نہیں ہے۔

(۵) قرض کسی معصیت کے سبب نہ ہوا ہو مثلاً شراب، جوا یا بدکاری وغیرہ جیسی عادات بد کی بنا پر کوئی مقروض ہو جائے، البتہ توبہ کرلے تو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے، شافعیہ نے فضول خرچی کو بھی معصیت ہی کے ذیل میں شمار کیا ہے، یہ شرط مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے لگائی ہے۔

(۶) قرض فوری واجب الاداء ہو اس شرط کا ذکر شافعیہ کے یہاں ملتا ہے، اگر قرض فوری واجب الاداء نہ ہو بلکہ دین مؤجل ہو تو شافعیہ کے یہاں اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی اسی سال ضروری ہو تو اس سال کی زکوٰۃ سے مدد کی جائے گی، اور اگر اس سال ضروری نہ ہو تو اس سال کی زکوٰۃ سے حصہ نہیں ملے گا۔

(۷) اپنے طور پر قرض کی ادائیگی پر قادر نہ ہو، اگر قرض کا کچھ حصہ ادا کرسکتا ہو تو صرف اسی قدر زکوٰۃ کا وہ مستحق ہوگا، جس سے وہ بقیہ قرض ادا کرسکے[202]

(ب) ایسا قرض جو مسلمانوں کے دو متحارب گروہوں، خاندانوں، فریقوں یا شخصوں کے درمیان مصالحتی کوششوں کے نتیجے میں ہو جائے،

اس سلسلے میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے، رسول اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا:

لاتحل المسألة إلالاحد ثلاثة رجل حمل بين قوم حمالةفيسئل حتى يؤدى حمالته ثم يمسک عن المسئلة الحديث[203]

-------- حواشی --

202 - المغنی ج۶ص ۴۳۲، فتح القدیر ج ۲ص ۱۷، ابن عابدین ج ۲ص ۶۰، روضۃ الطالبین ج ۲ص ۳۱۸، الدسوقی ج ۱ص ۴۹۶، ۴۹۷

203 - صحیح ابن خزیمۃ ج ۴ ص ۶۵ حدیث نمبر ۲۳۶۰، ط المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۷۰ء، بغیۃ الباحث عن زوائد مسند الحارث بن ابی اسامۃؒ (۱۸۶ھ-۲۸۲ھ) للہیثمیؒ (۸۰۷ھ) ج ۱ص ۴۰۰ ط مرکز خدمۃ السنۃ والسیرۃ النبویۃ مدینۃ منورہ ۱۹۹۲ء

ترجمہ: لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنا صرف تین قسم کے اشخاص کے لئے جائز ہے، ان میں ایک وہ شخص ہے، جو لوگوں کے درمیان صلح و مصالحت کے سلسلے میں زیر بار ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک اس قسم کی انسانی خدمت انجام دینے والا شخص اگر مالدار ہو تو زکوٰۃ سے اس کو حصہ نہیں ملے گا بلکہ اس قسم کے قرضوں کو وہ اپنے ذاتی سرمایہ سے ادا کرے گا، البتہ اگر مالدار نہ ہو تو زکوٰۃ سے اس کی ادائیگی قرض کے لئے امداد دی جائے گی [204]

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مالدار ہو یا غریب اس سلسلے میں ہونے والے قرضوں کی ادائیگی مال زکوٰۃ سے کی جائے گی، تاکہ اس عظیم انسانی خدمت کے لئے لوگ پیش پیش رہیں [205]

مالکیہ کے یہاں اس سلسلے میں کوئی تصریح نہیں ملتی۔

(ج) قرض کی تیسری قسم وہ ہے جو کسی کا جرمانہ یا ضمان ادا کرنے کے سبب ہو جائے، اس کو دین ضمان کہتے ہیں، اس قسم کا ذکر صرف شافعیہ کے یہاں ملتا ہے، البتہ اس میں شافعیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ ضامن اور مضمون یعنی ضمان ادا کرنے والا شخص اور جس کا ضمان ادا کیا گیا دونوں غریب اور تنگدست ہوں ، ظاہر ہے کہ حنفیہ بھی اس باب میں ان کی تائید کریں گے، امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ اس صنف زکوۃ کے لئے غربت کی شرط نہیں ہے، مگر یہ قول فقہاء شافعیہ کے یہاں مفتٰی بہ نہیں ہے [206]

☆میت پر اگر قرض ہو تو جمہور کے نزدیک زکوٰۃ سے اس کی ادائیگی درست نہیں ہے، البتہ مالکیہ اس کی اجازت دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ میت اس قسم کے حسن سلوک کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ اس کے قرض کی ادائیگی کا امکان کم ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے [207]

-------- حواشی ------------------------------------

204 ۔فتح القدیر ج ۲ص ۱۷

205 ۔المغنی ج ۶ص ۴۳۳، روضۃ الطالبین ج ۲ص ۳۱۸، المجموع ج ۶ص ۲۰۶، مغنی المحتاج ج ۳ص ۱۱۱

206 ۔الحاوی فی الفقہ الشافعی للماوردیؒ ج ۸ص ۵۰۸ ط دار الکتب العلمیۃ سنہ ۱۹۹۴ء

207 ۔روضۃ الطالبین ج ۲ص ۳۱۸، الزرقانی ج ۲ص ۱۷۸، المجموع ج ۶ص ۲۱۱، الموسوعۃ ج ۲۳ص ۳۲۳

فی سبیل اللہ (خدائی خدمت گار)

(۷) فی سبیل اللہ کے لغوی معنی ہیں "راہ خدا میں" مگر یہاں لغوی معنی مراد نہیں ہے، یہ ایک خاص اصطلاح ہے، فقہاء کے یہاں اس کی تین صورتیں ملتی ہیں:

(۱) رضاکار مجاہدین جو سرکاری ملازم نہ ہوں، اور اسلامی حکومت سے ان کی تنخواہ مقرر نہ ہو، بلکہ محض رضائے الٰہی کے لئے جہاد پر آمادہ ہوں، ایسے مجاہدین کو باتفاق فقہاء زکوٰۃ دینا جائز ہے، تاکہ وہ زکوٰۃ کی رقم سے جنگی اسلحہ اور سواریاں حاصل کر سکیں، البتہ حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ وہ غریب ہوں اور بطور خود جنگی سامان حاصل نہ کر سکتے ہوں، دیگر فقہاء کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، مالدار ہو یا غریب ہر مجاہد کے لئے زکوٰۃ سے جنگی اغراض کے لئے امداد لینا جائز ہے...... اسی طرح تنخواہ دار مجاہدین کے لئے زکوٰۃ سے امداد لینا جائز نہیں ہے [208]

(۲) جنگی مصالح کے لئے زکوٰۃ کا استعمال کرنا جس میں زکوٰۃ مجاہدین کے حوالہ نہ کی جائے، یہ صورت صرف مالکیہ کے نزدیک جائز ہے، دیگر فقہاء اس کی اجازت نہیں دیتے، شافعیہ نے ایک صورت وقف کی نکالی ہے، کہ زکوٰۃ سے جنگی سازوسامان خرید کر جہاد کے لئے وقف کر دیا جائے، یعنی مجاہدین بعد از استعمال حکومت کو واپس کر دیں، یہ صورت ان کے نزدیک جائز ہے، حنابلہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔۔۔ در اصل اس صورت میں تملیک نہیں پائی جاتی جو کہ بنیادی شرط ہے، اسی لئے عام فقہاء کو اس سے اختلاف ہے [209]

(۳) حجاج کرام: جمہور علماء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ) کی رائے میں حجاج کرام فی سبیل اللہ میں داخل نہیں ہیں، اس لئے حج کے اخراجات کے لئے ان کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اس لئے کہ "فی سبیل اللہ" کتاب و سنت کی مخصوص اصطلاح ہے، اور اس سے مراد عام حالات میں صرف مجاہدین ہوتے ہیں،...... البتہ امام احمدؒ کا

------- حواشی ---

208 - ردالمحتار ج ۲ ص ۶۱، فتح القدیر ج ۲ ص ۱۷، المغنی ج ۶ ص ۴۳۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ج ۱ ص ۴۹۷، المجموع ج ۶ ص ۲۱۲، ۲۱۳

209 - الدسوقی ج ۱ ص ۴۹۷، المجموع ج ۶ ص ۲۱۲، ۲۱۳، المغنی ج ۶ ص ۴۳۶، ۴۳۷

ایک قول اور بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حج بھی فی سبیل اللہ میں داخل ہے، اور اس کے لئے زکوٰۃ استعمال کی جاسکتی ہے[210]

اس لئے کہ ایک روایت میں خود نبی کریم ﷺ نے حج کو فی سبیل اللہ قرار دیا ہے:

فهلا خرجت عليه فإن الحج من سبيل الله[211]

ترجمہ: تو اونٹ پر سوار ہو کر کیوں نہیں نکلی؟ حج بھی فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔

قرآن و سنت میں فی سبیل اللہ کا استعمال

قرآن مجید میں جہاں "فی سبیل اللہ" سیاق و سباق کے ساتھ آیا ہے، وہاں اس کے متعدد معانی لئے گئے ہیں، جس کی تعیین سیاق و سباق سے ہوتی ہے، مگر قرآن میں فی سبیل اللہ کا ایک استعمال انفاق کے صیغہ یا معنٰی کے ساتھ ہوا ہے، تمام استعمالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس استعمال میں دو معنٰی میں سے کوئی ایک معنٰی مراد لیا گیا ہے، ایک معنٰی عام اور دوسرا معنٰی خاص، معنٰی عام سے مراد مطلق راہ خیر ہے، اور معنٰی خاص سے مراد خاص جہاد اور احیاء کلمۂ اسلام ہے۔

مصارف زکوٰۃ میں جو فی سبیل اللہ کا استعمال ہوا ہے، وہ اگرچہ لفظاً صیغۂ انفاق کے ساتھ نہیں ہوا ہے، لیکن صدقہ کے لفظ سے انفاق کا معنٰی مفہوم ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ یہاں معنٰی خاص مراد ہے یا معنٰی عام؟ اس کے لئے ہمیں درج ذیل نکات کو پیش نظر رکھنا ہو گا۔

(۱) اگر فی سبیل اللہ سے مراد عام جہات خیر لئے جائیں، تو مصارف زکوٰۃ کو آٹھ (۸) اصناف میں محصور کرنا لغو ہو گا، بلکہ اس وقت آٹھ اقسام بیان کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی، صرف فی سبیل اللہ کہدینا کافی تھا، اس لئے کہ تمام اصناف اس میں خود ہی داخل ہو جاتے کہ یہ تمام خیر ہی کے مختلف راستے ہیں، مگر قرآن کا سب کو الگ الگ شمار کرنا اس بات کی دلیل ہے یہاں عام معنٰی مراد نہیں ہے۔

-------- حواشی --

210 - المغنی ج ۶ ص ۴۳۸ ۷، المجموع ج ۶ ص ۲۱۲، رد المحتار ج ۲ ص ۶۷

211 - ابوداؤد باب العمرۃ ج ۲ ص ۱۵۰ حدیث نمبر ۱۹۹۱ ط دار الکتاب العربی بیروت، صحیح ابن خزیمہؒ ج ۴ ص ۷۲ حدیث نمبر ۲۳۷۶ ط المکتب الاسلامی بیروت ۱۹۷۰ء

(۲) بہت سی احادیث میں فی سبیل اللہ کا مطلق استعمال جہاد کے معنیٰ میں ہوا ہے، مثلاً:

طبرانی کی روایت ہے کہ صحابہ ایک دن حضور ﷺ کے ساتھ تھے، اسی اثنا انہوں نے ایک صحت مند جوان کو دیکھا جو بکریاں چرا رہا تھا اور کہا کہ کاش اس کی طاقت و جوانی اللہ کی راہ میں خرچ ہوتی:

عن سعيد بن المسيب قال قال عمر : كنا مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على جبل فأشرفنا على واد فرأيت شابا يرعى غنما له ، أعجبنى شبابه فقلت : يا رسول الله وأى شاب لو كان شبابه فى سبيل الله[212]

ظاہر ہے کہ ان کی مراد جہاد اسلامی ہی تھا، طاقت و جوانی کی سب سے زیادہ ضرورت اسی میں ہوتی ہے۔

☆ایک صحیح حدیث میں حضرت عمر ابن الخطابؓ کا یہ جملہ نقل کیا گیا ہے:

حملت على فرس في سبيل الله[213]

یہاں بھی سبیل اللہ جہاد کے معنیٰ میں ہے۔

☆عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه و سلم قال(لغدوة في سبيل الله أوروحة خير من الدنياومافيها) [214]

اللہ کی راہ میں نکلنا صبح و شام اور دنیا ومافیہا سے بہتر ہے۔

-------- حواشی--

[212] - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ج 4 ص 607 حديث نمبر : 11760 المؤلف : علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري (المتوفى : 975هـ)المحقق : بكري حياني – صفوة السقاالناشر : مؤسسة الرسالة الطبعة : الطبعة الخامسة ،1401هـ/1981م مصدر الكتاب : موقع مكتبة المدينة الرقمية

[213] : صحيح البخاري] ج 2 ص 542 حديث نمبر:1419 المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987 تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6 مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا

[214] : صحيح البخاري] ج 3 ص 1028 حديث نمبر:2639 المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987 تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6 مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا

یہاں بھی فی سبیل اللہ بلاشبہ جہاد کے معنیٰ میں ہے۔

☆أبا هريرة رضي الله عنه يقول:قال النبي صلى الله عليه و سلم:من احتبس فرسافي سبيل الله إيمانابالله وتصديقابوعده فإن شبعه وريه وروثه وبوله في ميزانه يوم القيامة) [215]

ترجمہ: جو اللہ پاک پر ایمان اوراس کے وعدہ پر صداقت کے یقین کے ساتھ اللہ کی راہ میں کوئی گھوڑاوقف کرے تو اس گھوڑاکی سیر ابی، آسودگی،اور پیشاب پاخانہ سب قیامت کے دن اس شخص کی میزان میں تولا جائے گا۔

یہاں بھی فی سبیل اللہ سے مراد جہاد ہے۔

☆عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ – رضى الله عنه – قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « مَا مِنْ عَبْدٍ يَصُومُ يَوْمًا فِى سَبِيلِ اللَّهِ إِلاَّ بَاعَدَ اللَّهُ بِذَلِكَ الْيَوْمِ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِسَبْعِينَ خَرِيفًا[216]

ترجمہ :جب کوئی بندہ اللہ کی راہ میں ایک دن روزہ رکھتاہے،تواللہ پاک اس کے بدلے اس کو جہنم سے ستر (۷۰)سال کے بقدر دور کر دیتے ہیں۔

☆أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ–صلى الله عليه وسلم–قَالَ«مَا اغْبَرَّتْ قَدَمَا عَبْدٍ فِى

-------- حواشی---

[215] : صحيح البخاري] ج 3 ص 1048 حديث نمبر:2698 المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987 تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6 مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا

[216] - الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج 3 ص 158 حديث نمبر:2767 المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت الطبعة :عدد الأجزاء : ثمانية أحزاء في أربع مجلدات

سَبِيلِ اللَّهِ فَتَمَسَّهُ النَّارُ[217]

ترجمہ: جس بندہ کے پاؤں پر اللہ کی راہ میں دھول پڑی ہو گی، اس کو آگ چھو نہیں سکتی۔

ان دونوں روایتوں میں بھی فی سبیل اللہ جہاد ہی کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔

☆ایک حدیث میں ساتویں مصرف فی سبیل اللہ کی تشریح غازی فی سبیل اللہ سے کی گئی ہے:

عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ « لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيّ إِلاَّ لِخَمْسَةٍ لِغَازٍ فِى سَبِيلِ اللَّهِ الحديث[218]

اس حدیث میں فی سبیل اللہ کے ساتھ غازی کی قید مراد الٰہی کو متعین کر رہی ہے۔

ان دلائل و قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ فی سبیل اللہ کا اصل مصداق غازی اور مجاہد ہے، جن حضرات نے اس کی تفسیر حج سے کی ہے وہ مرجوح ہے، اسی طرح جن حضرات نے فی سبیل اللہ میں مصالح عامہ یا جہات خیر مراد لئے ہیں، وہ بھی صحیح نہیں ہے، ہم مختصر طور پر ان حضرات کے دلائل پر نگاہ ڈالتے ہیں ، جنھوں نے فی سبیل اللہ میں غزوہ کے سوا دوسرے معانی مراد لئے ہیں:

مخالف دلائل کا احتساب

(ا) بعض حضرات نے بہت زور دے کر یہ بات کہی ہے کہ فی سبیل اللہ کو غزوہ کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے اس کو لغوی معنیٰ میں عام رکھا جائے گا، لیکن یہ بات بالکل غلط ہے ، پیچھے متعدد دلائل سے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مصرف زکوٰۃ فی سبیل اللہ سے مراد صرف غازی ہے، یہی

-------- حواشی ---

[217] : صحيح البخاري] ج 3 ص 1035 حديث نمبر:2656 المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987 تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6 مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا

[218] - سنن أبي داود ج 2 ص 38 حديث نمبر :1637 المؤلف : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الناشر : دار الكتاب العربي . بيروت عدد الأجزاء : 4 مصدر الكتاب : وزارة الأوقاف المصرية وأشاروا إلى جمعية المكنز الإسلامي [ملاحظات بخصوص الكتاب]

قرآن وسنت اوراسلامی عرف ومزاج کا تقاضا ہے، اوراسی پر جمہور علماء کا اجماع بھی ہے۔

(۲) فی سبیل اللہ کے عموم پر ایک دلیل باب القسامۃ کی وہ حدیث پیش کی جاتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک صحابی (حضرت سہیل بن ابی حثمہؓ) کو خیبر میں یہودیوں نے قتل کر دیا تھا، ان کے قاتل کا پتہ نہ چل سکا، تو رسول اللہ ﷺ نے اس صحابی کا خون بہا صدقہ کے اونٹوں سے ادا فرمایا، اس حدیث سے یہ استدلال کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ خون بہا دینا محض ایک کار خیر اور مصالح عامہ کے قبیل سے ہے، اس میں حضور ﷺ نے زکوۃ کا مال صرف کیا۔

اس استدلال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں:

(الف) مالکیہ (جن کے نزدیک جہاد کے تمام ابواب میں مال زکوۃ خرچ کرنے کی اجازت ہے) کہتے ہیں کہ حضرت سہیل بن ابی حثمہؓ کے واقعہ میں حضور ﷺ نے صدقہ کے اونٹوں سے جو دیت ادا فرمائی، وہ بھی جہاد ہی کی ایک نوع ہے، اس لئے کہ اس قتل کا تعلق یہود سے تھا، دشمنوں نے حضرت سہیلؓ کو قتل کیا تھا مگر اس کے لئے کوئی ثبوت نہ تھا، اس وقت ممکن تھا کہ سہیل کے خاندان اور یہود کے درمیان جہاد کے ماسوا ایک دوسری قبائلی جنگ شروع ہو جاتی، اور ایک بڑے فتنہ کا سبب بنتی، جس سے جہاد کی معنویت متاثر ہوتی اور اس کی زد میں عام مسلمان بھی آسکتے تھے، آپ نے اس فتنہ کے سدباب کے لئے مال زکوۃ سے دیت ادا کر دی تو گویا یہ بھی جہاد ہی کا ایک باب تھا[219]۔

(ب) شافعیہ اس واقعہ کو غارمین میں داخل مانتے ہیں، اس لئے کہ غارمین کے مفہوم میں ان کے نزدیک دو قبیلوں کے درمیان پیدا ہونے والی کشیدگی کو ختم کرنے کے لئے جو اخراجات ہوتے ہیں، وہ مال زکوۃ سے لئے جاسکتے ہیں، اور یہاں یہی صورت حال تھی:

الغارم من لزمہ دین ولایملک نصاباًفاضلاً عن دینہ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ فی اصلاح ذات البین و اطفاء

-------- حواشی --

219 ۔احکام القرآن ج۳ص ۹۵۴

الثائرة بين القبيلتين [220]

(ج)علامہ قرطبیؒ نے اپنی کتاب "المفہم" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صدقہ کے اونٹ سے خون بہا ادا کرنا دراصل تالیف قلب کے طور پر تھا، اس لئے کہ اگر خون بہا نہ دیا جاتا جب کہ قاتل کا پتہ نہ تھا اور یہود دینے کو تیار نہ تھے، تو حضرت سہیلؓ کے ورثہ کا دل ٹوٹ جاتا، اس لئے آپ نے تالیف کے لئے زکوٰۃ کے مال سے خونبہا ادا کیا، اس تفسیر کی رو سے گویا یہ واقعہ فی سبیل اللہ کے بجائے مؤلفۃ القلوب کے دائرے میں آتا ہے [221]۔

(د) یہ جوابات تو درایتی نقطۂ نظر سے ہیں، محدثین نے اپنے روایتی طرز کے مطابق روایت کے اس ٹکڑے "فوداه مأة من ابل الصدقة" پر کلام کیا ہے، تمام شارحین بخاری نے یہ لکھا ہے کہ من ابل الصدقۃ کا لفظ اس سند کے ایک راوی "سعید ابن عبید" کی غلطی کا نتیجہ ہے، انہوں نے اپنی طرف سے من ابل الصدقۃ کا اضافہ کر دیا ہے، اس لئے کہ اس روایت کی دوسری سندوں میں جو یحیٰ بن سعید اور دیگر سے منقول ہیں، الفاظ یہ وارد ہوئے ہیں:فوداه مأة من عنده" کہ حضور ﷺ نے اپنی جانب سے خون بہا ادا کیا، یحیٰ بن سعید نے صدقہ کے لفظ کو راوی کی غلطی قرار دیا ہے، نسائی میں یہ تفصیل موجود ہے:

أخبرنامحمدبن بشارقال حدثناعبدالوهاب قال سمعت يحيى بن سعيديقول أخبرني بشيربن يسارعن سهل بن أبي حثمةأن عبد الله بن سهل الانصاري ومحيصةبن مسعودخرجاإلى خيبرفتفرقافي حاجتهمافقتل عبد الله بن سهل الانصاري فجاءمحيصةوعبدالرحمن أخوالمقتول و حويصة بن مسعود حتى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب عبد الرحمن يتكلم فقال له

-------- حواشی --

[220] -المبسوط للسرخسي ج 3 ص 16 تأليف:شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي دراسة و تحقيق:خليل محي الدين الميس الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1421هـ 2000م* شرح فتح القديرج 2 ص 260 كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي سنة الولادة / سنة الوفاة 681هـ الناشر دار الفكر كان النشر بيروت عدد الأجزاء

[221] -فتح الباری ج ۱۲ ص ۲۳۵

رسول الله صلى الله عليه وسلم الكبرالكبر فتكلم محيصة وحويصةفذكروا شأن عبد الله بن سهل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تحلفون خمسين يمينا فتستحقون قاتلكم قالاولم نشهد ولم نحضر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرئكم يهود بخمسين يمينا قالوا يا رسول الله كيف نقبل أيمان قوم كفارقال فوداه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بشيربن يسار قال لي سهل بن أبي حثمةلقد ركضتني فريضةمن تلك الفرائض في مربد لنا أخبرنا محمد بن منصور المكي قال حدثنا سفيان قال حدثنا يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار عن سهل بن أبي حثمة قال وجد عبد الله بن سهل قتيلا فجاء أخوه وعماه حويصة ومحيصة و هما عما عبد الله بن سهل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب عبد الرحمن يتكلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكبر الكبر قالا يا رسول الله إنا وجدنا عبد الله بن سهل قتيلا في قليب من يعني من قلب خيبرفقال النبي صلى الله عليه وسلم من تتهمون قالوا نتهم يهود قال فتقسمون خمسين يمينا أن اليهود قتلته قالوا وكيف نقسم على ما لم نر قال فتبرئكم اليهود بخمسين أنهم لم يقتلوه قالوا وكيف نرضى بأيمانهم وهم مشركون فوداه رسول الله صلى الله عليه وسلم من عنده---

*–الحارث بن مسكين قراءةعليه وأناأسمع عن بن القاسم قال حدثنيمالك عن يحيى بن سعيد عن بشير بن يسار أنه أخبره : أن عبد الله بن سهل الأنصاري ومحيصة بن مسعود خرجا إلى خيبر فتفرقا في حوائجهمافقتل عبد الله بن سهل فقدم محيصةفأتى هو وأخوه حويصة

وعبد الرحمن بن سهل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فذهب عبد الرحمن ليتكلم لمكانه من أخيه فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم كبر كبر فتكلم حويصة ومحيصةفذكراشأن عبد الله بن سهل فقال لهم رسول

الله صلى الله عليه و سلم تحلفون خمسين يمينا وتستحقون دم صاحبكم أوقاتلكم قال مالك قال يحيى فزعم بشير أن رسول الله صلى الله عليه و سلم وداه من عنده قال أبو عبدالرحمن خالفهم سعيد بن عبيد الطائي-

★–أخبرنا أحمد بن سليمان قال حدثنا أبو نعيم قال حدثنا سعيد بن عبيد الطائي عن بشير بن يسار وزعم أن رجلا من الأنصار يقال له سهل بن أبي حثمة أخبره : أن نفرا من قومه انطلقوا إلى خيبرفتفرقوافيها فوجدوا أحدهم قتيلا فقالوا للذين وجدوه عندهم قتلتم صاحبنا قالوا ما قتلناه ولاعلمنا قاتلا فانطلقوا إلى نبي الله صلى الله عليه و سلم فقالوا يا نبي الله انطلقنا إلى خيبر فوجدنا أحدنا قتيلا فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم الكبر الكبر فقال لهم تأتون بالبينة على من قتل قالوامالنابينة قال فتحلفون لكم قالوالانرضى بأيمان اليهود وكره نبي الله صلى الله عليه و سلم أن يبطل دمه فوداه مائة من إبل الصدقة قال أبو عبد الرحمن لا نعلم أن أحدا تابع سعيد بن عبيد الطائي على لفظ هذا الحديث عن بشير بن يسار وسعيدبن عبيد ثقةوحديثه أولى بالصواب عندناوالله أعلم خالفه عمرو بن شعيب[222]

ابوداؤد شریف میں بھی یہ حدیث مختلف سندوں کے ساتھ مروی ہے، جس میں ایک میں من قبلہ کالفظ ہے، اوردوسری میں "من عنده" کا، جب کہ تیسری سند میں جو سعید بن عبید کے طریق سے

-------- حواشی --

222 - سنن النسائي الكبرى ج 4 ص 210 ،211 حديث نمبر:6919 تا6921 المؤلف : أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى ، 1411 – 1991 تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري , سيد كسروي حسن عدد الأجزاء : 6

منقول ہےمن ابل الصدقۃ کالفظ آیا ہے، غرض ابل الصدقۃ کالفظ قابل اعتبار نہیں ہے[223]

(ہ) اسی لئے محدثین نے دوسری صحیح اور مستند روایات (جن میں من عندہ یا من قبلہ کالفظ ہے) کی بناپر حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ حضور ﷺ نے خونبہا اپنی طرف سے یعنی بیت المال کے خصوصی فنڈ سے ادا کیا جو اس قسم کے مصالح عامہ کے لئے مختص تھا۔

(و) بعض محدثین نے دونوں روایات میں تطبیق دیتے ہوئے مطلب یہ بیان کیا ہے کہ چونکہ اس وقت اتفاق سے بیت المال کے مصالح عامہ کے فنڈ میں خون بہا کے لئے اونٹ موجود نہ تھے، اس لئے آپ نے بیت المال کے خصوصی فنڈ سے صدقات کے اونٹ خرید کر خون بہا کے لئے عطا فرمائے۔

(ز) محدثین نے اس کا ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ اس حدیث میں صدقہ کا لفظ اپنے خاص اصطلاحی معنیٰ میں نہیں ہے، بلکہ عام معنیٰ میں مستعمل ہے، جیسے کار خیر میں خرچ کرنے کو صدقۂ نافلہ اور عطیہ وغیرہ بھی بولتے ہیں، تو اصل میں حضور ﷺ نے یہ خون بہا بیت المال کے خصوصی فنڈ ہی سے ادا کیا تھا، مگر راوی نے اس پر صدقہ کا اطلاق عمومی معنیٰ کی بنا پر کیا[224]۔

(۳) جن حضرات نے فی سبیل اللہ کے ذیل میں حج کو بھی شامل کیا ہے، انہوں نے اپنے استدلال میں وہ روایات پیش کی ہیں جن میں محبوس فی سبیل اللہ اونٹ کو آپ نے حج کے لئے استعمال کرنے کی اجازت دی تھی، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ فی سبیل اللہ کے ذیل میں حج بھی داخل ہے۔

☆ مگر اس کے جواب کے طور پر عرض ہے کہ اس باب میں جو روایت حضرت ابن عباسؓ کی سند سے منقول ہے، وہ تو صحیح ہے، مگر ام معقل کی روایت پر محدثین نے کلام کیا ہے، علامہ نوویؒ نے شرح مہذب میں اس پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ام معقل کی روایت محمد بن اسحاق کی سند سے ہے، اور محمد ابن اسحاق

------- حواشی ---

223 -سنن أبي داود ج 4 ص 301 حديث نمبر:4526 المؤلف : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الناشر : دار الكتاب العربي . بيروت عدد الأجزاء : 4 مصدر الكتاب : وزرارة الأوقاف المصرية وأشاروا إلى جمعية المكنز الإسلامي

224 - فتح الباری ج ۱۲ ص ۲۳۵، عمدۃ القاری ج ۲۴ ص ۵۹، ارشاد الساری ج ۱۰ ص ۶۲

مدلس ہیں، ان کا عنعنہ مقبول نہیں ہے، جب کہ ام معقل کی حدیث محمد بن اسحاق نے عن کہہ کر نقل کی ہے، اس لئے یہ روایت نا قابل اعتبار ہے[225]۔

☆ دوسرا جواب جو اس طرح کی تمام احادیث کا مشترکہ جواب ہے کہ ان روایات سے صرف اتنا مفہوم ہوتا ہے کہ حج کو فی سبیل اللہ کہا جا سکتا ہے، لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ فی سبیل اللہ کا لفظ جب بھی بولا جائے اس میں حج ضرور داخل ہوگا، ہماری گفتگو اس سے نہیں کہ حج لغوی معنیٰ میں فی سبیل اللہ ہے یا نہیں؟ بلکہ ہمارا محور کلام یہ ہے کہ مصارف زکوٰۃ میں فی سبیل اللہ کی اصطلاح میں حج داخل نہیں ہے، صرف غزوہ ہے۔

☆ تیسری بات یہ ہے کہ ان روایات میں سے کسی میں یہ ثابت نہیں کہ یہ اونٹ صدقات کے تھے، اوران کو حج کے لئے استعمال کیا گیا، بلکہ وقف کی نوعیت تھی کہ ان کو فی سبیل اللہ محبوس رکھا گیا تھا، اور پھر حج کے لئے ان کو استعمال کیا گیا، اس لئے ان روایات کا ہماری بحث سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

(۴) فی سبیل اللہ کے ذیل میں حج کے قائلین ایک دلیل حضرت ابولاسؓ کی وہ روایت پیش کرتے ہیں، جس کو امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، حضرت ابولاسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حج کرنے کے لئے صدقہ کے اونٹ پر سوار کیا، اس روایت کو امام احمد، ابن خزیمہ اور حاکم وغیرہ نے سند متصل سے نقل کیا ہے،۔۔۔ مگر ابن حجر نے اس روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں، اور عن کے ذریعہ روایت کرتے ہیں، جب کہ محمد بن اسحاق مدلس ہیں، ان کا عنعنہ مقبول نہیں ہے، اور اسی بنا پر محدث ابن المنذر نے اس روایت کے ثبوت وصحت میں شک کا اظہار کیا ہے[226]۔

(۵) بعض حضرات نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے فتاویٰ کو دلیل میں پیش کیا ہے، کہ ان دونوں اکابر نے حج کے لئے صدقہ کے مال کو خرچ کرنے کا فتویٰ دیا تھا۔

☆ مگر اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے ان روایات کو سند کے اعتبار سے مضطرب

-------- حواشی --

225 ۔المجموع شرح المہذب ج۶ ص ۲۱۲

226 ۔فتح الباری ج۳ ص ۳۳۲

قرار دیا ہے۔

☆دوسری بات یہ ہے کہ یہ ان صحابہ کی اپنی رائے تھی، ان کے مقابلے میں جمہور صحابہ کا مسلک یہ تھا کہ حج فی سبیل اللہ کے دائرے میں شامل نہیں ہے [227]

ابن السبیل (مسافر)

مسافر کی دو قسمیں ہیں،

(۱) ایسا مسافر جو وطن سے باہر ہو اور وطن واپسی کے لئے اس کے پاس مال نہ ہو۔

ایسے مسافر کو باتفاق فقہاء زکوٰۃ دینا جائز ہے، اتنی رقم کہ وہ اپنے گھر واپس جاسکے، اس سے زیادہ دینا جائز نہیں، البتہ ایسے مسافر کے لئے فقہاء نے بعض شرطیں عائد کی ہیں:

(۱) مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔

(۲) وطن واپسی کے لئے اس کے پاس کرایہ موجود نہ ہو، اگر چیکہ اس کے گھر میں مال موجود ہو۔

(۳) مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے، کہ اس کا سفر برائے معصیت نہ ہو۔

(۴) چوتھی شرط صرف مالکیہ نے لگائی ہے، کہ کوئی قرض دینے والا بھی موجود نہ ہو، یہ اس وقت ہے جب کہ مسافر گھریلو طور پر مالدار رہو کہ اس قرض کی ادائیگی کر سکے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص گھریلو طور پر مالدار ہو، اس کے لئے زکوٰۃ لینے سے بہتر یہ ہے، کہ اگر قرض ملنا ممکن ہو تو قرض لے لے، اور وطن پہونچ کر قرض ادا کر دے [228]

(دوسری قسم یہ ہے کہ ایک شخص سفر میں تو نہ ہو لیکن کسی ضرورت کے تحت سفر کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو کیا زکوٰۃ سے اس کے لئے زاد سفر کا انتظام کیا جاسکتا ہے؟

جمہور علماء اس کی اجازت نہیں دیتے، البتہ اس شخص کا مال دوسرے مقام پر ہو اور خود اس کے

-------- حواشی --

227 - فتح الباری ج۳ ص ۳۳۲

228 - الفروع ج۲ ص ۶۲۵، روضۃ الطالبین ج۲ ص ۳۲۱، شامی ج۱ ص ۶۱، الدسوقی ج۱ ص ۴۹۷، ۴۹۸

پاس خرچ کے لئے مال موجود نہ ہو اور اسے مال کی سخت ضرورت ہو، تو حنفیہ نے اس صورت کو ابن السبیل میں داخل کیا ہے[229]

مدات کے درمیان ترتیب

یہ آٹھ مدات ہیں، جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے، زکوۃ دیتے وقت ان مدات کے درمیان ترتیب کیا ہو گی؟ اور ادائیگی کے وقت ان میں کس کو ترجیح حاصل ہو گی؟

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تمام مدات میں "عامل زکوٰۃ" کو اولیت حاصل ہے یعنی تقسیم کا آغاز عامل سے کیا جائے گا، اس لئے کہ نظام زکوٰۃ کا مدار اسی کی محنت پر ہے اور زکوٰۃ سے اسے جو کچھ ملتا ہے معاوضہ محنت کے طور پر ملتا ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ واقعی حاجت کا لحاظ کرتے ہیں چنانچہ حنفیہ کے نزدیک مقروض کو فقراء پر ترجیح حاصل ہو گی، حنفیہ اور دیگر فقہاء نے کچھ اور اسباب ترجیح کا بھی ذکر کیا ہے، جو فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں[230]

قرآنی ترتیب کی حکمت

قرآن نے مدات زکوٰۃ کے بیان اور ان کی ترتیب میں خاص حکمت کا لحاظ رکھا ہے، جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا کہ قرآن نے مدات زکوٰۃ کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے، ایک حصہ میں شخصیت کو اہمیت دی گئی ہے، اور دوسرے حصہ میں ضروریات کو، دونوں حصوں میں قرآن نے ترتیب میں ضرورت واستحقاق کے مدارج کا لحاظ کیا ہے، مثلاً:

پہلے حصے میں فقراء، مساکین، عاملین زکوٰۃ، اور مؤلفۃ القلوب شامل ہیں، فقراء ومساکین ہی سے اصلاً یہ پورا شعبۂ زکوٰۃ قائم ہے، البتہ فقر ایک فرد کی محتاجی کا نام ہے اور مسکنت ایک گھر کی محتاجی کا، یقینی بات

-------- حواشی --

229 - ردالمحتار ج ۲ ص ۶۱، ۶۲، الدسوقی ج ۱ ص ۴۹۷، المجموع ج ۶ ص ۲۱۵، روضۃ الطالبین ج ۲ ص ۳۱۶

230 - شامی ج ۲ ص ۶۱، ۶۹، الشرح الکبیر ج ۱ ص ۴۹۸، المجموع ج ۶ ص ۱۸۷، المغنی ج ۲ ص ۶۸۹، الانصاف ج ۳ ص ۲۳۹

ہے کہ گھر کی محتاجی کا درجۂ حرارت فرد کی محتاجی سے زیادہ ہے۔

☆عاملین زکوۃ اصلاً اجیر ہوتے ہیں،اور اجیر کی اجرت اور محنت کش کا معاوضۂ محنت کسی کی بلا محنت امداد سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

☆مؤلفۃ القلوب میں ایسے افراد بھی داخل ہیں جو اسلام کی نشر واشاعت، اسلامی فوجوں کی نصرت ومعاونت کے علاوہ زکوۃ کی وصولی میں بھی مددگار ہوتے ہیں اور اس پر ان کو کوئی معاوضہ نہیں ملتا، ایسے لوگوں کی دلجوئی کے لئے زکوۃ سے حصہ دیا جاتا ہے، تاکہ وہ مزید رغبت کے ساتھ اس میں دلچسپی لیں اور بیت المال کا شعبۂ صدقات زیادہ سے زیادہ مستحکم ہوسکے، اصولی طور پر بلا معاوضہ محنت کرنے والوں کی دلجوئی وحوصلہ افزائی بامعاوضہ محنت کنندگان کی محنت سے زیادہ وزن رکھتی ہے۔

اس طرح دیکھئے تو قرآن نے چھوٹی ضرورت والے مصرف سے گفتگو کا آغاز کیا اور پھر درجہ بدرجہ زیادہ سے زیادہ مستحق اور قابل توجہ مدات کی طرف عروج کیا اور چوتھے مصرف پر بات پوری ہوگئی۔

اسی طرح مدات کے دوسرے حصے کی ترتیب ''فی الرقاب'' سے شروع ہوئی اور ابن السبیل پر جاکر ختم ہوگئی ہے:

☆''فی الرقاب'' ایک مخصوص طبقہ کی ضرورت ہے، غلاموں کا طبقہ، جو آج مفقود ہے۔

☆''الغارمین'' مبتلائے قرض ہونا ایک عام انسانی ضرورت ہے، کبھی بھی اور کوئی بھی شخص اس میں مبتلا ہوسکتا ہے۔

☆''فی سبیل اللہ'' کی اہمیت اس سے بھی زیادہ ہے، وہ اس طرح کہ دین اور امت کا تحفظ اس سے وابستہ ہے، نیز اس میں اپنے وطن سے نکل کر سفر کی صعوبتیں اٹھانی پڑتی ہیں، ملکوں ملکوں اور جنگل جنگل کی خاک چھانی پڑتی ہے وغیرہ۔

☆ابن السبیل ''کا دائرہ اس سے بھی زیادہ عام ہے، کہ فی سبیل اللہ کے مسافر ایک مخصوص طبقہ کے لوگ ہوتے ہیں، جبکہ ابن السبیل کے عموم میں ہر وہ مسافر داخل ہے، جو معصیت کے علاوہ کسی بھی غرض سے سفر کررہا ہو۔

اس طرح قرآن کریم نے چھوٹی سے چھوٹی، محدود سے محدود تر اور خاص سے خاص مصرف سے لیکر عام سے عام اور وسیع سے وسیع تر اغراض ومقاصد اور ضروریات کا احاطہ کیا ہے، اور چھوٹی سطح سے لیکر بڑی سطح تک اس کے دائرہ کو وسیع کیا گیا ہے۔

زکوۃ صرف بنیادی مسائل کا حل ہے

البتہ اس میں انسانی زندگی کی صرف بنیادی ضروریات اور مسائل کو پیش نظر رکھا گیا ہے، جس پر زندگی کی بقااور اس کے تشخص وامتیاز کا تحفظ موقوف ہے، اس نظام کے تحت انسانوں کے ترقیاتی منصوبوں اور اعلیٰ فلاحی چیزوں کو شامل نہیں کیا گیا ہے، بلکہ ان کو بیت المال کے دیگر مدات کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے، نظام زکوۃ دراصل شعبۂ غربا ہے، یعنی ایک عام انسان کو زندگی میں کن بنیادی ضرورتوں اور مسائل سے سابقہ پڑ سکتا ہے، اس نظام کے تحت صرف ان کا حل ڈھونڈا گیا ہے ہم اگر ان مدات پر غور کریں گے تو یہ بات صاف طور پر محسوس ہو گی، مثلاً:

☆ فقراء ومساکین" تو اس نظام کی روح ہی ہیں اور زیادہ تر سرگرمیاں انسانیت کے اسی کمزور طبقہ کو مستحکم کرنے کے لئے جاری کی گئی ہیں، فقراء ومساکین کے بعد عاملین زکوۃ کا ذکر آیا ہے، ظاہر ہے کہ نظام زکوۃ کا قیام انہی کی جدوجہد سے وابستہ ہے اور زکوۃ کا سارا سرمایہ انہی کی محنتوں سے جمع ہوتا ہے، اس لئے ان کو بھی زکوۃ سے محروم کرنے کی کوئی وجہ نہیں تھی، کہ ان کے بغیر نہ زکوۃ کا سرمایہ فراہم ہو سکتا ہے اور نہ یہ نظام جاری رہ سکتا ہے۔

☆ عاملین کے بعد مؤلفۃ القلوب کا ذکر ہے، یہ بھی ہمارے معاشرہ کا لازمی حصہ ہے، اگر کمزور دل اور ضعیف الخیال لوگوں کی مالی مدد نہ کی جائے تو اکثر وہ دشمنوں کی سازشوں اور فریب کاریوں کا شکار ہو سکتے ہیں، اور اس طرح مسلمانوں کی افرادی قوت کمزور ہو سکتی ہے، افرادی قوت کو پختہ اور وسیع کرنا ایک مکمل معاشرہ کے لئے ضروری ہے، اس کے بغیر نہ اپنی حفاظت ہو سکتی ہے، اور نہ دشمن کی تدبیروں کو ناکام بنایا جا سکتا ہے۔

☆ مؤلفۃ القلوب کے بعد غلامی کے مسئلے کو اہمیت دی گئی ہے، اس لئے کہ انسان کی شخصی آزادی

سب سے بنیادی ضرورت ہے، شخصی آزادی حاصل نہ ہو تو ذہن وفکر اور جہد وعمل کی آزادی بھی ممکن نہیں،

☆فی الرقاب“ کے بعد الغارمین کا تذکرہ ہے، قرض بھی ایک عام مجبوری اور اس کی ادائیگی ایک بنیادی ضرورت ہے، قرض ایک عام شخص کے لئے بدترین بوجھ ہے، جو ذہن وفکر اور محنت و عمل کی تمام تر صلاحیتوں کو معطل کر کے رکھ دیتا ہے۔

☆الغارمین“ کے بعد فی سبیل اللہ کا ذکر ہے، جہاد دفاع دین کے لئے لازمی ضرورت ہے جس قوم سے جہاد کی اسپرٹ رخصت ہو جاتی ہے، وہ بے وزن ہو کر رہ جاتی ہے، اور اندر کا ایمان بھی خطرہ میں چلا جاتا ہے۔

☆فی سبیل اللہ“ کے بعد آخری مد کے طور پر ابن السبیل کا بیان آیا ہے سفر ایک عام انسانی ضرورت ہے، اس سے کسی کو چارۂ کار نہیں اور ایک عام انسان ہی سفر کی تکلیفوں کو جھیلتا ہے، اور اس راہ کی بہت سی محرومیوں سے دوچار ہوتا ہے۔

اس طرح قرآن نے زکوٰۃ کے اس پورے سسٹم کو عام انسانی زندگی کی ضرورت اور مسائل سے ہم آہنگ کیا ہے اس میں ملک وقوم یا انسانوں کے اعلیٰ طبقات کے لئے اونچی ترقیات کا نہ تصور دیا گیا ہے، اور نہ ان کی سطح کے مسائل ومشکلات کا حل اس سے وابستہ کیا گیا ہے،......اس لئے آج جو لوگ اس نظام زکوٰۃ کے دائرہ کو وسیع کرنے کے آرزومند ہیں اور سرمایۂ زکوٰۃ کو تعمیر وترقی کے مختلف پروگراموں اور ملک وملت کے فلاحی منصوبوں میں لگانے کے خواہشمند ہیں، دراصل انہوں نے اس نظام کا صحیح طور پر مطالعہ نہیں کیا اور نہ اس کی روح اور مزاج کو سمجھنے کی کوشش کی۔

بلاشبہ اسلام کے معاشی نظام میں انسانی معیشت کا کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا گیا ہے، لیکن زندگی اور ملک وملت کی وسیع تر ضروریات اور مطالبات کے لئے اسلامی بیت المال کے دوسرے شعبے موجود ہیں، اس لئے بجائے اس کے کہ زکوٰۃ کے مقررہ دائروں سے تجاوز کیا جائے، ضرورت اس کی ہے، کہ اسلام کے وسیع معاشی نظام سے استفادہ کیا جائے اور انسانوں کی اقتصادی مشکلات کا حل اس میں تلاش کیا جائے، واللہ اعلم بالصواب۔

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

۱-شرکاء سیمینار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آیت مصارف زکوٰۃ (سورۂ توبہ: ۶۰) نے جن آٹھ مصارف میں زکوٰۃ کو محدود کردیا ہے ان میں وہ قطعی ہے، اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا جاسکتا، اورآیت مصارف زکوٰۃ میں مذکورآٹھ مصارف میں زکوٰۃ کا حصر حقیقی ہے اضافی نہیں ہے۔

۲-اس آیت میں مذکور "فی سبیل اللہ "کا مصداق عام شرکاء سیمینار کے نزدیک غزوہ اور جہاد عسکری ہے،۔۔۔۔

۳-عام شرکاء سیمینار کا خیال یہ ہے کہ دورحاضر میں دینی اوردعوتی کاموں کے لئے درکار سرمایہ کی فراہمی میں پیش آنے والی دشواری کے باوجود شرعاًاس کی گنجائش نہیں ہے کہ زکوٰۃ کے ساتویں مصرف "فی سبیل اللہ "کادائرہ وسیع کرکے اس میں تمام دینی اوردعوتی کاموں کوشامل کرلیاجائے، کیونکہ قرون اولیٰ میں اس تعمیم وتوسیع کاکوئی ثبوت نہیں ملتا، نیز ایسا کرنے سے مسلمانوں کے محتاج ،نادار، اورافلاس زدہ طبقہ کی مال زکوٰۃ کے ذریعہ کفالت جوزکوٰۃ کااہم ترین مقصد ہے فوت ہوجائے گا[231]۔

-------- حواشی

231 -جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے ص۱۰۷، ۱۰۸

مدارس اسلامیہ میں اموال زکوٰۃ کا استعمال

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مدارس کے طلبہ اموال زکوٰۃ کے بہترین مصرف ہیں اور مدارس کو زکوٰۃ دینا دوہرے اجر کا باعث ہے کہ ایک طرف اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی ہوتی ہے تو دوسری طرف ہندستان جیسے ملکوں میں دین کی بقا انہی مدارس کے ذریعہ قائم ہے اس طرح تحفظ دین اور احیاء اسلام جیسے کار عظیم میں بھی شرکت ہوتی ہے ،۔۔۔۔ مدارس اسلامیہ کا بڑا انحصار ملت اسلامیہ کے نظام زکوٰۃ پر ہے ، اگر مدارس مسلمانوں کی زکوٰۃ سے محروم ہو جائیں تو بظاہر اسباب احیاء دین کا یہ شجرۂ طوبیٰ اپنی زندگی کھو بیٹھے گا، یہ اللہ پاک کا بڑا کرم واحسان ہے کہ اس نے دور آخر کے علماء مجددین کو اس جانب متوجہ فرمایا اور ان کو ہندستان جیسے غریب اور غیر اسلامی ملکوں کے لئے جہاں مسلمانوں کا اجتماعی شیرازہ بکھر چکا ہے، دین کے تحفظ وبقا کے لئے اسلام کے نظام زکوٰۃ کے وسیع تر استعمال کا سلیقہ القا فرمایا، آج ان ممالک میں تحفظ دین کا وعدۂ الٰہی انہی مدارس اسلامیہ کے ذریعہ پورا ہو رہا ہے، موجودہ حالات میں ان مدارس کی افادیت دوچند ہوگئی ہے، اور ان کے تحفظ وبقا کی ذمہ داری پہلے سے بہت زیادہ بڑھ گئی ہے۔

مسلمانوں کو فریضۂ زکوٰۃ سے سبکدوش ہونا ہی تھا لیکن ان مدارس کی بدولت اس سبکدوشی کے علاوہ مسلمان تحفظ واحیاء دین کی اس عظیم ذمہ داری سے بھی عہدہ برآ ہوتے ہیں جو بحیثیت خلیفۂ ارض ان پر عائد ہوتی ہے، اس لئے ان مدارس کے مصرف زکوٰۃ ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے ؟

طلبۂ مدارس کس مصرف میں داخل ہیں؟

☆ علماء کے درمیان اس باب میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ وہ مصارف قرآنی میں سے کس مصرف کے تحت آتے ہیں؟ (الف) ایک رائے یہ ہے کہ یہ ابن السبیل کے تحت آتے ہیں، اس رائے کا تذکرہ علامہ حصکفیؒ نے الواقعات کے حوالے سے کیا ہے، نیز المبسوط اور جامع الفتاویٰ وغیرہ میں بھی اس کا ذکر موجود ہے:

والغني لايمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل.بحر عن البدائع.وبهذا

التعليل يقوى ما نسب للواقعات من أن طالب العلم يجوز له أخذ الزكاة ولو غنيا إذافرغ نفسه لافادة العلم واستفادته لعجزه عن الكسب، والحاجة داعية إلى مالا بد منه،(الدر المختار)(قوله : ما نسب للواقعات) ذكر المصنف أنه رآه بخط ثقة معزيا إليهاقلت:ورأيته في جامع الفتاوى ونصه وفي المبسوط : لا يجوزدفع الزكاة إلى من يملك نصابا إلا إلى طالب العلم والغازي ومنقطع الحج لقوله عليه الصلاة والسلام { يجوزدفع الزكاة لطالب العلم وإن كان له نفقةأربعين سنة }قوله: من أن طالب العلم) أي الشرعي (قوله : إذا فرغ نفسه) أي عن الاكتساب قال ط : المراد أنه لا تعلق له بغير ذلك فنحو البطالات المعلومة وما يجلب له النشاط من مذهبات الهموم لا ينافي التفرغ بل هو سعي في أسباب التحصيل (قوله واستفادته)لعل الواو بمعنى أوالمانعة الخلو ط(قوله:لعجزه) علة لجواز الأخذ ط (قوله : والحاجة داعية إلخ) الواو للحال[232]

ہمارے بزرگوں میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی بھی یہی رائے ہے[233]

(ب)جبکہ صاحب فتاویٰ ظہیریۃ ،مرغینانیؒ،اور صاحب فتاویٰ الشرنبلالیۃ کے نزدیک طلبہ فی سبیل اللہ کے مصرف میں داخل ہیں،علامہ سروجیؒ اگرچہ اس کے قائل نہیں ہیں مگر احناف کے متعدد اصحاب افتاء نے ان کے قول کو ناقابل قبول قرار دیاہے،اوراس کی تردید کی ہے:

وقيل طلبة العلم) كذافي الظهيرية والمرغيناني واستبعده السروجي بأن

-------- حواشی ---

[232] - حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصارلابن عابدين.ج 2 ص 343الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.بيروت

[233] -امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۱۷

الآية نزلت وليس هناك قوم يقال لهم طلبةعلم قال في الشرنبلالية و استبعاده بعيدلأن طلب العلم ليس إلا استفادة الأحكام و هل يبلغ طالب رتبة من لازم صحبة النبي لتلقي الأحكام عنه كأصحاب الصفة فالتفسير بطالب العلم وجيه خصوصا وقد قال في البدائع في سبيل الله جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجا اه قوله (وثمرة الاختلاف الخ)يشيرإلى أن هذا الاختلاف إنما هو في تفسيرالمراد بالآية لافي الحكم ولذا قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على أن الأصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقرفمنقطع الحاج أي وكذامن ذكربعده يعطي اتفاقا وعن هذا قال في السراج وغيره [234]

(ج) ایک رائے یہ ہے کہ طلبہ عاملین کے زمرہ میں آتے ہیں، اس کا تذکرہ فتح القدیر اور قہستانی وغیرہ میں ہے:

وذكر قبله عن الفتح أن طالب العلم قبل أن يتأهل عامل لنفسه لكن ليعمل بعده للمسلمين،قوله(والعمال) من عطف العام على الخاص لما في القهستاني أنه بالضم و التشديد جمع عامل وهو الذي يتولى أمور رجل في ماله وعمله كما قال ابن الأثير فيدخل فيه المذكر والواعظ بحق وعلم كما في المنية وكذا الوالي و طالب العلم و المحتسب و القاضي والمفتي والمعلم بلا أجر كما في المضمرات[235]

اس اختلاف کے باوجود تینوں گروہ طلبہ کے لئے زکوٰۃ کو حلال قرار دیتے ہیں، البتہ اس اختلاف

-------- حواشی --

[234] - حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصارلابن عابدين.ج 2 ص 343الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.بيروت.كذا فی درر الحكام شرح غرر الأحكام لمحمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو (المتوفى : 885هـ ج2ص 397

[235] -ردالمحتار ج 4 ص217

کا اثر اس صورت میں ظاہر ہو گا جب طالب علم مالدار گھرانے کا فرد ہو، اور حصول علم کے جذبہ کے تحت کسی مدرسہ میں داخل ہو، جو حضرات طلبہ کو عامل یا ابن السبیل کے تحت داخل مانتے ہیں ان کے نزدیک اس حالت میں بھی وہ بے تکلف مصرف زکوۃ ہیں،۔۔۔ لیکن فی سبیل اللہ کی رائے کے پیچھے فقر کی شرط ملحوظ ہے اور اس اصول پر ہر ممکن احتیاط کی ضرورت ہو گی البتہ بقدر ضرورت یا کفایت کی قید تمام فقہاء کے نزدیک معتبر ہے بلکہ بعض فقہاء کی رائے تو یہ ہے کہ ضرورت سے زائد لینے کی صورت میں باقی رقم واجب الرد ہو گی ، گو کہ اکثر علماء کے نزدیک زکوۃ لیتے وقت تو احتیاط ضروری ہے لیکن احتیاط کے باوجود اگر زائد رقم آجائے تو اسے واپس کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اسے وہ استعمال کر سکتا ہے:

نسب إلى بعض الفتاوى أن طالب العلم يجوزله أن يأخذالزكاةوإن كان غنياإذافرغ نفسه لإفادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب،و الحاجة داعية إلى ما لا بد منه ، وهكذا رأيته بخط موثوق و عزاه إلى الواقعات،والله – تعالى – أعلم ا ه .قلت : وقد رأيته أيضا في جامع الفتاوى معزياإلى المبسوط ونصه : وفي المبسوط لا يجوز دفع الزكاة إلى من يملك نصاباإلا إلى طالب العلم والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام ويجوز دفع الزكاة لطالب العلم،وإن كان له نفقة أربعين سنة اه.وهذا مناف لدعوى النهرتبعالفتح القدير الاتفاق تأمل (قوله : ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته)أقول : تقدم عن شرح المجمع أن ابن السبيل إذا وصل إلى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذه يحل له كما يحل لمولى المكاتب الذي عجز لكن لا منافاة فإن ما هنا معناه أنه يأخذ ما يغلب على ظنه أنه قدر الحاجة لا أكثر،ولا يخفى أنه مع غلبة الظن قد يفضل معه شيء فأفاد ما في المجمع أن هذا الفاضل يحل له[236]

*قوله (لا يملك نصابا) قيد به لأن الفقر شرط في الأصناف كلها إلا

-------- حواشی ---

236 -البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم ج6ص66

العامل وابن السبيل إذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير بحر ونقل ط عن الحموي أنه يشترط أن لا يكون هاشميا------ وقال في الفتح أيضا ولا يحل له أي لابن السبيل أن يأخذأكثر من حاجته و الأولى له أن يستقرض إن قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الأداء ولا يلزمه التصدق-------- بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير إذا استغنى والمكاتب إذا عجزوعندهامن مال الزكاةلايلزمهما التصدق اه قلت وهذا بخلاف الفقير فإنه يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته وبهذا فارق ابن السبيل كما أفاده في الذخيرة[237]

اس بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ طالب علم کے مصرف زکوٰۃ ہونے کا مسئلہ تقریبا عہد قدیم ہی سے طے شدہ ہے اور ان کے لئے زکوٰۃ کی وصولی کو جائز قرار دیا جاچکا ہے۔---

عام علماء اور خدام دین کا حکم

رہا عام علماء اور اصحاب تدریس کا معاملہ تو فقہی عبارات کے عموم میں وہ بھی داخل محسوس ہوتے ہیں، متعدد فقہاء نے ان کو عاملین کے زمرہ میں شمار کیا ہے، اس لحاظ سے وہ تمام علماء مصرف زکوٰۃ قرار پاتے ہیں جو خدمت دین میں پوری طرح مصروف ہیں، اور ان کے پاس کسب معاش کے لئے فرصت میسر نہیں ہے، خواہ وہ اپنے وطن میں ہوں یا بیرون وطن:

قوله (والعمال) من عطف العام على الخاص لما في القهستاني أنه بالضم والتشديد جمع عامل وهو الذي يتولى أمور رجل في ماله وعمله كما قال ابن الأثير فيدخل فيه المذكر و الواعظ بحق و علم كما في المنية و كذا الوالي وطالب العلم والمحتسب والقاضي والمفتي والمعلم بلا أجر كما في المضمرات[238]

-------- حواشی --

237 -حاشيةردالمختارعلى الدرالمختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفةلابن عابدين. ج2 ص**344**

238 - ردالمحتار ج 4 ص**217**

البتہ جو علماء اپنے وطن سے باہر مقیم ہیں، وہ تصریحات فقہاء کے مطابق فی سبیل اللہ کے ضمن میں بھی آسکتے ہیں اور ابن السبیل کے عموم میں بھی، فی سبیل اللہ کا مصداق ماننے کی صورت میں حنفیہ کے اصول پر فقر کی شرط لازمی ہوگی، دراصل فی سبیل اللہ کی تشریح میں فقہاء نے اس نکتہ کو ملحوظ رکھا ہے کہ حفاظت دین ایک بنیادی ضرورت ہے، جو پوری امت پر فرض ہے، علماء اور اصحاب افتاء وقضاء نے اس اہم ترین ضرورت کے لئے اپنے کو مشغول کیا ہے اس لئے ان کی کفالت اصولی طور پر امت کے ذمہ فرض ہے اور زکوٰۃ اسلامی خزانہ کا حصہ ہے اس لئے ان کا استحقاق اس کے ساتھ قائم ہوتا ہے،——عام فقہاء کے یہاں اس مد میں فقر کی شرط نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ قید ملحوظ ہے اور فی زمانہ جس طرح دیانت وامانت کا فقدان نظر آتا ہے اور اموال زکوٰۃ کا عام طور پر استحصال کیا جاتا ہے، حنفیہ کی اس قید کی افادیت محسوس ہوتی ہے۔

خصوصا وقد قال في البدائع في سبيل الله جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجا اه ------------قوله(وثمرة الاختلاف الخ) يشير إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في تفسير المراد بالآية لافي الحكم ولذاقال في النهروالخلف لفظي للاتفاق على أن الأصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقرفمنقطع الحاج أي وكذا من ذكر بعده يعطي اتفاقا وعن هذا قال في السراج وغيره[239]

والغني لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل.بحرعن البدائع .و بهذا التعليل يقوى ما نسب للواقعات من أن طالب العلم يجوز له أخذ الزكاة ولو غنيا إذا فرغ نفسه لافادة العلم واستفادته لعجزه عن الكسب،و

-------- حواشی

[239] - حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصارلابن عابدين.ج 2 ص 343الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.بيروت.كذا فی درر الحكام شرح غرر الأحكام لمحمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو (المتوفى : 885هـ ج2ص 397

الحاجة داعية إلى ما لا بد منه[240]

تملیک زکوٰۃ کا مسئلہ

☆ مدارس کے نظام میں سب سے اہم ترین مسئلہ استعمال زکوٰۃ کا ہے، زکوٰۃ کی وصولی طلبہ خود نہیں کرتے بلکہ مہتممین یا ان کے سفراء کرتے ہیں، اور یہیں سے تملیک زکوٰۃ کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، پہلے زمانے میں صرف طلبہ یا علماء کے لئے جواز زکوٰۃ کا مسئلہ تھا، جس کو طلبہ خود استعمال کرتے تھے، لیکن آج اداروں کے تحت زکوٰۃ کی وصولی کا نظام بھی ہے، ایک پورا عملہ اس میں مصروف ہوتا ہے، زکوٰۃ سے طلبہ کا براہ راست تعلق نہیں ہوتا، اسی لئے تملیک کی ضرورت محسوس ہوئی، تاکہ اموال زکوٰۃ پر اصل مستحقین کا قبضہ وتصرف ثابت ہو۔

فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ اموال زکوٰۃ پر اصل مستحقین کا خود قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر ان کی طرف سے ان کے وکلاء یا نائبین قبضہ کرلیں تو یہ بھی کافی ہے:

(قوله : تمليكا) فلا يكفي فيها الإطعام إلا بطريق التمليك ولو أطعمه عنده ناويا الزكاة لا تكفي ط وفي التمليك إشارة إلى أنه لا يصرف إلى مجنون وصبي غير مراهق إلا إذا قبض لهما من يجوز له قبضه كالأب والوصي وغيرهما ويصرف إلى مراهق يعقل الأخذ كما في المحيط قهستاني وتقدم تمام الكلام على ذلك أول الزكاة[241]

وقيده في البحر بما إذا كان الدفع بغير أمر المديون فلو بأمره فهو تمليك من المديون فيرجع عليه لاعلى الدائن اه أي لأن من قضى دين غيره بأمره له أن يرجع عليه بلاشرط الرجوع في الصحيح فيكون تمليكامن المديون على سبيل القرض ثم هذا إذا لم ينوبالدفع الزكاة على المديون و

-------- حواشی --

240 - الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار لمحمد ، علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : 1088ھ ج2ص372

241 - ردالمحتارج 7 ص227 باب مصرف الزكاة

إلا فلا رجوع له على أحد كما نذكر قريبا فافهم ،قوله (فيجوز لو بأمره) أي يجوزعن الزكاة على أنه تمليك منه والدائن يقبضه لحكم النيابة عنه ثم يصير قابضالنفسه فتح -------- قوله (إن الحيلة) أي في الدفع إلى هذه الأشياء مع صحة الزكاة ،قوله(ثم يأمره الخ) ويكون له ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب بحر وفي التعبير بثم إشارة إلى أنه لو أمره أولا لا يجزي لأنه يكون وكيلا عنه في ذلك وفيه نظر لأن المعتبر نية الدافع ولذا جازت و إن سماها قرضا أو هبة في الأصح كما قدمناه فافهم قوله (والظاهر نعم)البحث لصاحب النهر وقال لأنه مقتضى صحة التمليك ، قال الرحمتي والظاهر أنه لا شبهة فيه[242]

تقریباً تمام ہی کتب فقہ میں اس مضمون کی عبارتیں موجود ہیں، جن میں نائبین کے ذریعہ کئے گئے قبضہ کا اعتبار کیا گیا ہے نیز مختلف مصالح کے تحت حیلہ کی تجویز بھی پیش کی گئی ہے۔

موجودہ مدارس کے اندر تملیک کے مختلف طریقے رائج ہیں وہ سب اپنی روح کے اعتبار سے درست ہیں بشرطیکہ ان کا مقصد نظام مدرسہ کی درستگی اور علم دین کی خدمت ہو نہ کہ محض مالی جمع واستحصال اور حیلہ برائے حیلہ۔

تملیک کے مختلف طریقے

(۱) ایک تو وہی قدیم مروجہ طریقۂ تملیک ہے، جس میں کسی بالغ طالب علم کو مال زکوٰۃ کی رقم حوالہ کرکے اس کو مدرسہ میں واپس کرنے کی تلقین کی جاتی ہے، گو اس صورت میں یکگونہ دباؤ ہوتا ہے لیکن علماء کے درمیان یہ معمول بہا صورت رہی ہے، اس لئے اس کے جواز کا انکار نہیں کیا جاسکتا، حیلہ تو کہتے ہی ہیں صورت حقیقیہ کی نقل کو، اگر وہ صورت واقعی بن جائے تو نہ اس کو حیلہ کہیں گے اور نہ نظام مدرسہ چلے گا

-------- حواشی --

242 - ردالمحتارج2 ص 344

،اکابر دیوبند کے فتاویٰ میں اس طریقۂ تملیک کا بارہا ذکر آیا ہے[243]

اس کا ماخذ وہ حیلۂ فقہی ہے جس کو تکفین میت کے ضمن میں اکثر مصنفین نے ذکر کیا ہے مثلاً:

وحيلة التكفين بها التصدق على الفقير ثم هو يكفن فيكون الثواب لهما، وكذا في تعمير المسجد، وتمامه في حيل الاشباه[244]

(۲) بعض مدارس میں یہ طریقہ رائج ہے کہ کسی مستحق یا محتاج شخص سے کہا جاتا ہے کہ تم اپنے طور پر قرض لیکر مدرسہ کی فلاں ضرورت میں خرچ کرو اور خرچ کے بعد اس کو مد زکوٰۃ سے اتنی رقم دے دی جاتی ہے، جس سے وہ اپنے قرض کی ادائیگی کر سکے، اس طریقہ کو عموماً مدرسہ کے تعمیری مسائل کے حل کے لئے اختیار کیا جاتا ہے۔

(۳) یا کسی شخص سے کہا جاتا ہے کہ آپ قرض لیکر مدرسہ کی عمارت بنوا دیں اور پھر بعد میں اس کا قرض زکوٰہ کی رقم سے ادا کیا جاتا ہے۔

حیلہ کی یہ دونوں صورتیں بھی اپنی جگہ درست ہیں، بشرطیکہ مقروض شخص نصاب کے بقدر ملکیت نہ رکھتا ہو، اس لئے کہ غارم بھی مصرف زکوٰۃ ہے اور فقہاء نے مال زکوٰۃ سے ایسے مقروض شخص کی امداد کی اجازت دی ہے جو محتاج اور ضرورت مند ہو، اس لئے مالدار مقروض کے قرض کی ادائیگی مال زکوٰۃ سے نہیں کی جائیگی:

والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه وقال الشافعي:من تحمل غرامة في إصلاح ذات البين وإطفاء الثائرة بين القبيلتين[245]

-------- حواشی --

243 - دیکھئے: فتاویٰ دار العلوم دیوبند ج6 ص89،86،85 مطبوعہ دار العلوم دیوبند 1392ھ

244 - الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفةمحمد ، علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : **1088ھ ج2 ص 295**

245 - الہدایۃ للمرغینانیؒ ج 1 ص 110

ومديون والمراد من عليه الدين من أي جهة كان ولا يجد قضاء[246]

ومديون لايملك نصابافاضلاعن دينه)وفي الظهيرية:الدفع للمديون أولى منه للفقير[247]

تملیک کی ایک بہتر صورت

(۴) بعض مدارس میں یہ طریقہ بھی رائج ہے کہ جتناماہانہ خرچ بشمول مطبخ، تعلیم و تنخواہ مدرسین وغیرہ آتاہے اس کو طلبہ کی تعداد پر تقسیم کرکے ہر ایک کے حصے میں آنے والی رقم بطور فیس مقرر کردی جاتی ہے، اور وہ رقم ہر طالب علم کو وظیفہ کی صورت میں زکوٰۃ کی رقم سے ادا کردی جاتی ہے پھر فیس کے طور پر وہ رقم ان سے وصول کرلی جاتی ہے، حیلہ کی یہ صورت بھی جائز ہے بلکہ نسبتاً سہل اور مقاصد زکوٰۃ سے قریب ترہے، اس لئے کہ اس میں کوئی قباحت شرعی موجود نہیں ہے۔

جہاں تک فیس کا معاملہ ہے تو طلبہ سے فیس لینے کی گنجائش ہے، فیس دراصل ان منافع کی اجرت ہے جو طلبہ مدارس سے حاصل کرتے ہیں، اور منافع کے عوض اجرت لینا جائز ہے، ہمارے بزرگوں میں حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے امداد الفتاویٰ میں مدارس کے لئے فیس لینے کی اجازت اسی اجرت منافع کی بنیاد پر دی ہے، حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں:

"فیس اجرت است، اجرت عمل کہ نفعش بہ نابالغ عائد باشد از مال او گرفتن جائز است باذن ولی[248]

ادارہ طالب علم کے لئے انتظامات کرتا ہے، سہولتیں فراہم کرتا ہے، ان کے عوض وہ قانونی طور پر

-------- حواشی --

[246] -مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحرعبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده سنة الولادة / سنة الوفاة 1078هـ ج 1ص 326الناشر دار الكتب العلميةسنة النشر1419هـ – 1998م مكان النشر لبنان/ بيروت

[247]- الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة ،المؤلف : محمد علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : 1088هـ ج2 ص 375

[248] -امداد الفتاویٰ ج3 ص394

فیس وصول کر سکتا ہے، البتہ جو طلبہ خود سے فیس ادا کرنے کی اہلیت نہ رکھتے ہوں، وہ خزانۂ مدرسہ سے اپنا استحقاق ثابت کر کے زکوۃ حاصل کریں گے اور پھر فیس ادا کریں گے۔۔۔ ایک فقہی جزئیہ سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

وحيلة الجواز أن يعطي مديونه الفقير زكاته ثم يأخذها عن دينه[249]

اس جزئیہ میں ایک ایسے شخص کے لئے جس کا قرض کسی فقیر پر ہو اور اس فقیر کے پاس مال آنے کے ابھی بظاہر امکانات نہ ہوں ایسے فقیر سے اپنا قرض وصول کرنے کی تدبیر یہ بتائی گئی ہے کہ قرض دہندہ اپنے مال کی زکوۃ اس فقیر کو دے دے اور پھر اس سے اپنے قرض کے مطالبے میں وہ مال وصول کر لے۔

☆ طالب علم سے یہ فیس ابتدائے ماہ میں بھی لی جاسکتی ہے اور اختتام ماہ پر بھی، مگر بہتر یہ ہے کہ اختتام ماہ پر لی جائے تاکہ اگر خدانخواستہ وہ طالب علم فرار ہو جائے تو مدرسہ اس کے حصہ کے مال زکوۃ سے اپنا قرض وصول کر لے، "ظفر بالحق" کے اصول پر فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے:

ولو امتنع المديون مد يده وأخذها لكونه ظفر بجنس حقه، فإن مانعه رفعه للقاضي[250]

طلبہ سے مختار نامہ بنوانا

☆ اس کی بہتر اور محفوظ صورت یہ ہے کہ مستحق طلبہ سے پیشگی اجازت لے لی جائے کہ فیس کی واجب الادا رقم مدرسہ خود تمہارے حصہ کی زکوۃ سے وضع کر لے گا۔۔۔ اجازت لینے کی آسان شکل یہ ہے کہ فارم داخلہ یا الگ سے کسی مختار نامہ پر ان سے اور نابالغ ہونے کی صورت میں ان کے اولیاء سے دستخط لے لی جائے اور حسب ضرورت جملہ اختیارات و تصرفات کی اجازت حاصل کر لی جائے، تو میرے خیال میں مہتمم مدرسہ کو جملہ مدات ضرورت میں اموال زکوۃ کے استعمال کی اجازت ہو گی۔

أما دين الحي الفقير فيجوز لو بأمره ،----- (قوله : فيجوز لو بأمره) أي

------- حواشی ---

[249] - الدر المختار ج 3 ص 294

[250] - الدر المختار ج2ص294

يجوزعن الزكاةعلى أنه تمليك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه فتح[251]

مہتمم مدرسہ کی شرعی حیثیت

☆ یہاں ایک اہم ترین مسئلہ مہتمم مدرسہ کی حیثیت شرعی کے تعین کا ہے یعنی وہ طلبہ کا وکیل اور نمائندہ ہے یا زکوٰۃ دہندگان کا؟—— یہ مسئلہ ایک دور میں کافی معرکۃ الآراء رہا ہے، تجربات وواقعات اور اب تک کے علمی مباحث کے پیش نظر میرے نزدیک راجح نقطۂ نظر یہ ہے کہ مہتمم طلبہ کا وکیل ہے، زکوٰۃ دہندگان کا نہیں، اور اس کی کئی وجوہات ہیں:

(۱) مہتمم کو طلبہ کا وکیل ماننے میں دشواریاں کم ہیں،

(۲) نیز اس کے بغیر نظام مدرسہ کی درستگی قائم نہیں رہ سکتی، کیونکہ مدرسہ کے مختلف مصارف کے لئے جداگانہ مدات کی فراہمی آسان نہیں ہے۔

(۳) طلبہ نے مہتمم کی ولایت وسربراہی کو قبول کیا ہے، اس لئے ان کی طرف سے وکالت تقریباً طے شدہ ہے جب کہ زکوٰۃ دہندگان کی طرف سے ایسی کوئی صراحت موجود نہیں ہے۔

(۴) مہتمم جب اصحاب خیر سے ملتا ہے تو اپنے مدرسہ کی نمائندگی کرتا ہے، اور اپنے طلبہ ہی کی ضروریات اس کے پیش نظر ہوتی ہیں، یہ صورت واقعہ اس بات کا غماز ہے کہ مہتمم کو اپنے مدرسہ کا وکیل ونمائندہ تسلیم کیا جائے نہ کہ ان لوگوں کا جن کی نمائندگی اس کے تصور میں بھی نہیں ہے۔

(۵) مہتمم کو اپنے طلبہ پر تقریباً اسی طرح کی ولایت حاصل ہوتی ہے جیسی کہ امیر المؤمنین کو اپنی رعایا پر، اسے بھی طلبہ کا حکمراں تصور کیا جاتا ہے اور اس کے احکام کی خلاف ورزی عرف میں جرم خیال کی جاتی ہے، اس لئے اس کی شخصیت کو طلبہ سے جوڑنا زیادہ قرین قیاس ہے۔

-------- حواشی --

[251] - رد المحتار على "الدر المختار : شرح تنوير الابصار"المؤلف : ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر (المتوفى : **1252**هـ ج7ص228

امیر کے لئے ولایت جبریہ عامہ کا مسئلہ

رہا یہ شبہہ کہ حاکم کی ولایت جبری ہوتی ہے اور اس کے لئے کسی ولایت نامہ یا مختار نامہ کی ضرورت نہیں ہے، جبکہ مہتمم کی ولایت اختیاری اور اخلاقی ہے اس لئے مہتمم کو حاکم پر قیاس کرنا درست نہیں، مگر یہ شبہہ کئی اعتبار سے بے معنیٰ ہے:

(الف) اولاً آج کے عرف کے مطابق مہتمم کو بھی اپنے حدود اہتمام میں تقریباً ولایت جبریہ حاصل ہوتی ہے، اور اسے جو وسیع تر اختیارات میسر ہوتے ہیں ان میں بڑی حد تک حاکم کے اختیارات کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

(ب) ثانیاً ولایت عامہ جبریہ کی قید فقہاء نے صرف اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کے لئے لگائی ہے، نہ کہ اموال باطنہ کے لئے، اس لئے کہ امام وقت کو اموال ظاہرہ کی جبری زکوٰہ وصول کرنے کا حق ہے، اموال باطنہ میں جبر کا اسے کوئی حق حاصل نہیں ہے۔

(ب) ثالثاً زکوٰۃ وصدقات پر قبضہ کے باب میں ولایت جبریہ شرط نہیں ہے، ولایت اختیاریہ بھی کافی ہے، اسی لئے فقہاء نے زیر کفالت اجنبیوں کی طرف سے سرپرست کے قبضہ کو بھی کافی تصور کیا ہے:

> وكذا لو دفع زكاة ماله إلى صبي فقير أو مجنون فقير وقبض له وليه أبوه أوجده أووصيهماجاز لأن الولي يملك قبض الصدقة عنه.وكذا لو قبض عنه بعض أقاربه وليس ثمة أقرب منه وهو في عياله يجوز, و كذا الأجنبي الذي هو في عياله؛ لأنه في معنى الولي في قبض الصدقة لكونه نفعا محضا ألا ترى أنه يملك قبض الهبة له ؟, وكذا الملتقط إذا قبض الصدقة عن اللقيط؛ لأنه يملك القبض له فقد وجد تمليك الصدقة من الفقير,وذكر في العيون عن أبي يوسف أن من عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه وينوي

به عن زكاة ماله يجوز[252]

وَلِهَذَا يَجُوزُ قَبْضُ غَيْرِهِ لَهُ حَتَّى الْأَجْنَبِيُّ إذَا كَانَ فِي عِيَالِهِ[253]

ایک شبہہ کا ازالہ

مہتمم کو طلبہ کا وکیل ماننے میں ایک بڑا اشکال اس وقت پیدا ہوگا جب مدرسہ کے خزانہ میں اتنی کثیر رقم جمع ہو جائے کہ اگر وہ طلبہ کی تعداد پر تقسیم کی جائے تو ہر طالب علم مالک نصاب قرار پائے ایسی صورت میں اگر زکوٰۃ دہندگان کو مدرسہ کی اس صورت حال کا علم ہو تو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا اور نہ مہتمم مدرسہ کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہوگا، جب کہ مدراس میں بالعموم اس قسم کا کوئی اہتمام پایا نہیں جاتا بلکہ چندہ کا سلسلہ سال بھر جاری رہتاہے، شامی وغیرہ میں یہ جزئیہ صراحت کے ساتھ آیاہے:

قوله (إذا وكله الفقراء) لأنه كلما قبض شيئا ملكوه وصار خالطا ماهم بعضهم ببعض ووقع زكاة عن الدافع لكن بشرط أن لا يبلغ المال الذي بيده الوكيل نصابا فلو بلغه وعلم به الدافع لم يجزه إذا كان الآخذ وكيلاعن الفقير كما في البحر عن الظهيرية قلت وهذا إذا كان الفقير واحدافلو كانوا متعددين لا بد أن يبلغ لكل واحد نصابا لأن ما في يد الوكيل مشترك بينهم فإذا كانوا ثلاثة وما في يد الوكيل بلغ نصابين لم يصيروا أغنياء فتجري الزكاة عن الدافع بعده إلى أن يبلغ ثلاثة أنصباء إلا إذا كان وكيلا عن كل واحد بانفراده فحينئذ يعتبر لكل واحد نصابه على حدة وليس له الخلط بلا إذنهم فلو خلط أجزأ عن الدافعين وضمن

-------- حواشی --

[252] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج4 ص 111،تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587ھ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406ھ – 1986م

[253] - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ ج 5ص96،المؤلف : عثمان بن علي بن محجن البارعي ، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى : 743 هـ الحاشية : شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (المتوفى : 1021 هـ الناشر : المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق ، القاهرة الطبعة : الأولى ، 1313 هـ

للموکلین[254]

☆لیکن یہ اشکال محض خیالی ہے، تجربات وواقعات اس کی نفی کرتے ہیں، مدارس میں اتنی بڑی رقم کا جمع ہو جانا کہ ہر طالب علم صاحب نصاب ہو جائے، شاذ ونادر ہی کسی مدرسہ میں ایسی صورت حال ہو، ورنہ بالعموم مدارس کی ضروریات ان کی آمدات پر حاوی رہتی ہیں، اور شاذ ونادر کو مسئلہ کا مدار نہیں بنایا جاسکتا۔

☆علاوہ ازیں شامی کا یہ جزئیہ اس وکیل سے متعلق ہے جس کے پاس فقراء اور مستحقین کی تعداد محدود ومتعین ہو اور اس میں کمی بیشی کا امکان نہ ہو، جب کہ مدارس کی صورت حال بالعموم اس سے مختلف ہوتی ہے، طلبہ کی آمد ورفت کا سلسلہ کم وبیش جاری رہتا ہے، اس صورت میں مستحقین کی تعداد مقرر نہیں کی جاسکتی اور نہ حاصل شدہ سرمایۂ زکوۃ کو ان پر انحصار کے ساتھ تقسیم کیا جاسکتا ہے، جس طرح کہ اسلامی حکومتوں کے خزانہ میں کتنی ہی رقم جمع ہو جائے، زکوۃ کی وصولی کا نظام جاری رہتا ہے، کیونکہ رعایا کی تعداد محدود نہیں ہے، ایک طرف موت ہو رہی ہے تو دوسری طرف پیدائش کا سلسلہ بھی جاری ہے، اسی لئے کسی زمانے میں کسی اسلامی فقیہ نے اسلامی حکومتوں کو یہ تجویز نہیں دی کہ جمع زکوۃ کے نظام میں رعایا کی تعداد بھی مد نظر رکھی جائے، اور نہ بیت المال کے طریقہ کار پر کسی عالم وفقیہ کی تنقید سامنے آئی۔

دو اور اعتراضات کا جواب

مہتمم کے وکیل ماننے پر ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر مہتمم طلبہ کا وکیل ہے تو ہر طالب علم کو یہ اختیار ہو گا جب چاہے مہتمم کی وکالت ختم کر کے اپنے حصے کی رقم کا مطالبہ کرے، خصوصاً جب وہ مدرسہ چھوڑ کر جا رہا ہو۔

ایک تیسرا اشکال یہ ہے کہ طالب علم کے انتقال پر اس کے حصے کی رقم اس کے ترکہ میں داخل ہو گی۔

-------- حواشی ---

[254] - حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، لابن عابدين. ج 2ص 269، مطلب فی زکوٰۃ **ثمن المبيع وفاء**، الناشر دار الفكر للطباعة والنشر. سنة النشر **1421**هـ **2000**م. مكان النشر بيروت

(الف) مگر یہ دونوں اشکالات جس طرح مدارس پر وارد ہوتے ہیں اسلامی بیت المال پر بھی وارد ہونگے، جب کہ اسلامی بیت المال کا نظام بالاتفاق صحیح اور درست ہے اور کسی فقیر کو یہ حق نہیں دیا گیا کہ وہ حاکم وقت کی وکالت منسوخ کر کے اپنے حصے کے مال کا مطالبہ کرے، یا اس کے انتقال پر اس کے حصے کے مال کو ترکہ تسلیم کیا جائے۔

(ب) اصل بات یہ ہے کہ جن ذہنوں میں یہ شبہات پیدا ہوئے انہوں نے حاکم و مہتمم کی اصل حیثیت پر پوری طرح غور نہیں کیا، حاکم یا مہتمم رعایا اور طلبہ کے محض وکیل ہی نہیں ہیں بلکہ ولی اور سرپرست بھی ہیں، موکل وکیل محض کو معزول کر سکتا ہے، ولی کو نہیں، وکالت کے ختم ہونے کے باوجود بھی ان کی ولایت بدستور باقی رہتی ہے۔

(ج) اور آخری بات یہ ہے کہ ان کو عزل کا اختیار اس وقت ہوتا جب ان کے حصے متعین ہوتے ، مگر یہاں ان کا کوئی حصہ متعین نہیں ہے، اس لئے کہ جو مال زکوٰۃ بھی بیت المال یا مدرسہ کو ملتا ہے وہ انہی محدود فقراء ور طلبہ کے لئے نہیں ملتا، بلکہ یہ ہر اس غریب کے لئے ہے جو اس حکومت کو قبول کرے یا مدرسہ میں داخلہ لے، ریاست یا مدرسہ کے مال پر تمام غرباء کا حق ہے، کسی فرد معین کو صرف اتنا ہی حصہ مل سکتا ہے جو امیر ریاست یا مہتمم مدرسہ کی طرف سے اس کے لئے مختص کر دیا جائے۔

اکابر دیوبند کی آراء

ہمارے اکابر میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے مہتمم کو من وجہ طلبہ کا وکیل اور من وجہ معطی زکوٰۃ کا وکیل قرار دیا ہے، تذکرۃ الرشید میں حضرت کا جواب یہ نقل کیا گیا ہے:

"مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ کا ہوتا ہے، جیسا کہ امیر نائب جملہ عالم کا ہوتا ہے، پس جو شے کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبض ہے، اس کے قبض سے ملک معطی سے نکلا اور ملک طلبہ کا ہو گیا--- اگرچہ وہ مجہول الکمیت والذوات ہوں، مگر نائب معین ہے، پس بعد موت معطی کے ملک ورثہ معطی کی اس میں نہیں ہو سکتی، اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہو سکتا ہے، بہر حال نہ یہ وقف مال ہے اور نہ ملک ورثہ معطی

کی ہوگی، اور نہ خود معطی کی ملک ہے، واللہ تعالیٰ اعلم [255]

حضرتؒ نے جو دونوں پہلو اختیار فرمائے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت حال کے لحاظ سے تو مہتمم طلبہ کا وکیل ہے، لیکن حضرتؒ نے زکوٰۃ دینے والوں کا وکیل بھی اسے اس لئے قرار دیا تاکہ وہ دیانت وامانت کے ساتھ زکوٰۃ خرچ کرے، اور بد دیانتی کا مظاہرہ نہ کرے، اس طرح گویا حضرت کا دوسرا رخ مسئلہ نہیں بلکہ مصلحت پر مبنی ہے۔

یہی تحقیق حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کی بھی معلوم پڑتی ہے، انہوں نے سفراء مدرسہ کو عاملین کے حکم میں مانا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ مہتمم کو طلبہ کا وکیل مانا جائے، سفراء کے بارے میں مفتی صاحبؒ کی رائے کفایت المفتی میں ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے:

"سوال:- مدارس عربیہ میں بمد زکوٰۃ جو روپیہ پہونچتا ہے، کیا اس میں سے مدرسہ کے سفیر کو والعاملین علیہا کی مد میں داخل سمجھ کر اس کو تنخواہ میں وہ روپیہ دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

الجواب:- زکوٰۃ کی رقم وصول کرنے والوں کو اسی رقم میں سے اجرت عمل دینے کی گنجائش ہے، خواہ وہ غنی ہوں [256]

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی ابتدائی تحقیق اگرچہ یہ تھی کہ مہتمم زکوٰۃ دینے والوں کا وکیل ہے نہ کہ طلبہ کا۔ [257]

لیکن حضرت مولانا خلیل احمد سہارن پوریؒ سے خط وکتابت کے بعد ان کا شبہ رفع ہوگیا، وہ پوری تفصیل امداد الفتاویٰ میں موجود ہے، حضرت سہارن پوریؒ کا وہ آخری خط جس سے حضرت تھانویؒ کا اشکال دور ہوگیا تھا، یہ ہے:

"بندہ کے خیال میں سلطان میں دو وصف ہیں، ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفیذ حدود و

-------- حواشی --------

[255] - تذکرۃ الرشید ج1 ص165، 164

[256] - کفایت المفتی ج4 ص269

[257] - امداد الفتاویٰ ج3 ص316

قصاص ہے، دوسرا انتظام حقوق عامہ، امر اول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہو سکتا ،امر ثانی میں اہل حل و عقد بوقت ضرورت قائم مقام ہوسکتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ اہل حل و عقد کی رائے و مشورے کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے، جو باب انتظام سے ہے، لہٰذا مالی انتظام مدارس جو برضاء ملاک وطلبہ ابقاء دین کے لئے کیا گیا ہے بالاولیٰ معتبر ہوگا[258]

اس خط کے بعد حضرت تھانویؒ کو مکمل اطمینان ہوگیا، اس کا ثبوت یہ ہے کہ پھر آپ نے کوئی اشکال پیش نہ فرمایا، دوسری دلیل آپ کے شاگرد رشید اور خلیفۂ خاص حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی شہادت ہے کہ:

"حضرت حکیم الامتؒ کا وہ شبہ رفع ہوگیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہوگئے، جو حضرت ممدوحؒ نے لکھا تھا[259]

خود حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ بھی اپنے شیخ کی طرح ابتداءً مہتمم کو طلبہ کا وکیل نہیں مانتے تھے[260] مگر جب اکابر کے خطوط اور فیصلوں کو انہوں نے پڑھا تو اپنا یہ بیان شائع فرمایا:

"میں امداد المفتین میں اس مسئلہ سے متعلق شائع شدہ عبارت سے رجوع کر کے اسی فیصلہ کو تسلیم کرتا ہوں جو فیصلہ ان سب اکابر کا ہے، یعنی موجودہ زمانہ کے مہتممان مدارس یا ان کے مامور کردہ حضرات جو چندہ یا زکوٰۃ وصول کرتے ہیں وہ بحیثیت وکیل فقراء کے وصول ہوتی ہے، اوران کے قبضہ میں پہونچتے ہی معطین زکوٰۃ کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے[261]

-------- حواشی --

[258] -امداد الفتاویٰ ج6ص267

[259] -جواہر الفقہ ج4ص388

[260] -معارف القرآن ج4ص399

[261] -جواہر الفقہ ج4ص388

میرے استاذ گرامی فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ:

مہتمم طلبہ کا وکیل ہوتا ہے، فتاویٰ محمودیہ میں پوری تفصیل موجود ہے[262]

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرات اکابر دیوبند بھی تقریباً اس پر متفق ہیں کہ مہتمم طلبہ کا وکیل ہے۔

پھر بھی احتیاط یہ ہے کہ طلبہ سے وکالت نامہ پر دستخط لے لیا جائے اور ان سے جملہ مصارف میں خرچ کرنے کی اجازت حاصل کرلی جائے، اس اجازت کے بعد مہتمم کے لئے بلا استثناء طلبہ کی تمام ضروریات ومصالح میں مال زکوٰۃ استعمال کرنا درست ہوگا، خواہ وہ تعلیم، وظائف اور طعام سے متعلق امور ہوں یا تعمیری اور دفتری امور کے قبیل سے، مدرسہ کے دیگر شعبہ جات مہمان خانہ، رسائل وجرائد، دارالافتاء، تبلیغ اور اصلاح معاشرہ وغیرہ بھی مدرسہ اور طلبہ کے مصالح میں شامل ہیں، کہ ان سے تعلیم وتربیت کی افادیت و معنویت اور مدرسہ کی توسیع وترقی وابستہ ہے۔

سفراء مدرسہ کی شرعی حیثیت

مہتمم مدرسہ کی طرف سے مقرر کردہ سفراء کی حیثیت میرے اپنے رجحان کے مطابق عاملین زکوٰۃ کی ہے، ہمارے اکابر میں حضرت تھانویؒ کا رجحان اس سے مختلف ہے، وہ ان کو عامل قرار نہیں دیتے[263]

لیکن اوپر ذکر کردہ حوالہ جات میں بعض اکابر کی رائے آچکی ہے کہ وہ سفراء کو عاملین کا مصداق قرار دیتے ہیں، فقہاء نے عامل زکوٰۃ کی جو تعریف نقل کی ہے اس سے اس کی تائید ہوتی ہے، فقہاء نے وصولیٔ زکوٰۃ کے نظام میں شریک ہر فرد کو اس کا مصداق قرار دیا ہے، بشرطیکہ اس نظام کا تعین امیر وقت کی جانب سے ہوا ہو:

قَوْلُهُ وَالْعَامِلُ يَدْفَعُ إلَيْهِ الْإِمَامُ إنْ عَمِلَ بِقَدْرِ عَمَلِهِ) أَيْ يُعْطِيه مَا يَكْفِيه

-------- حواشی --

262 - فتاویٰ محمودیہ ج3ص48،ج10ص219

263 - امداد الفتاویٰ ج2ص56

وَأَعْوَانَهُ بِالْمَعْرُوفِ غَيْرَ مُقَدَّرٍ بِالثَّمَنِ وَالْعَامِلُ هُوَ السَّاعِي الَّذِي نَصَّبَهُ الْإِمَامُ عَلَى أَخْذِ الصَّدَقَاتِ وَلَوْ هَلَكَ الْمَالُ فِي يَدِ الْعَامِلِ أَوْ ضَاعَ سَقَطَ حَقُّهُ وَ أَجْزَأَ عَنْ الزَّكَاةِ عَنْ الْمُؤَدِّينَ[264]

★وله(ما يكفيه وأعوانه) بيان لقوله بقدر عمله وقدمنا أنه يعطي مالم يهلك المال وإلابطلت عمالته ولايعطي من بيت المال شيئاكمافي البحروفي البزازيةأخذعمالته قبل الوجوب أوالقاضي رزقه قبل المدة جاز والأفضل عدم التعجيل لاحتمال أن لا يعيش إلى المدة اه قال في النهر ولم أر ما لو هلك المال في يده وقد تعجل عمالته والظاهر أنه لايسترد ، قوله (بالوسط) فيحرم أن يتبع شهوته في المأكل والمشرب لأنه إسراف محض وعلى الإمام أن يبعث من يرضى بالوسط،بحر،قوله(لكن الخ) أي لو استغرقت كفايته الزكاة لا يزاد عى النصف لأن التنصيف عين الإنصاف ، بحر[265]

مہتمم کو اگر امیر المؤمنین کا قائم مقام تسلیم کر لیا جائے تو جمع زکوٰۃ کے لئے اس کے مقرر کردہ افراد کو بھی وہی حیثیت شرعی حاصل ہوگی جو امام وقت کے مقرر کردہ افراد کو حاصل ہوتی ہے، مہتمم طلبہ کا نائب ہے اس طرح یہ تقرر گویا بالواسطہ طلبہ کی طرف سے ہوتا ہے۔

رہا امام کے لئے ولایت جبریہ عامہ کی بحث تو اوپر گفتگو آچکی ہے، کہ فی الجملہ مہتمم کو بھی اپنے طلبہ پر ولایت جبریہ حاصل ہوتی ہے ، نیز فقہاء کے نزدیک کم از کم قبض زکوٰۃ کے معاملے میں ولایت جبریہ ضروری نہیں ہے، ولایت اختیاریہ کافی ہے۔

☆ مدارس کے علاوہ ان تمام دینی وملی اداروں کے لئے بھی زکوٰۃ وصول کرنا جائز ہے جہاں استعمال

-------- حواشی--

[264] - الجوهرةالنيرةالمؤلف : أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي اليمني – الزَّبِيدِيّ (المتوفى : 800هـ ج 1 ص 489)

[265] - رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة لابن عابدين.ج 2 ص 341

زکوٰۃ کی مدات موجود ہوں، اور تمام شرعی حدود کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی ہو واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم و احکم[266]۔

ادارہ کے زکوٰۃ فنڈ سے دیگر مدات کے لئے رقوم کی منتقلی

☆ ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ تنظیموں (جن کے تحت اسکول اوراسپتال وغیرہ چلتے ہیں) کے پاس زکوٰۃ کی رقم آتی ہے، بعض جگہ ان کا طریقۂ کار یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ مستحق زکوٰۃ شخص کے بچے ان کے اسکول میں پڑھتے ہیں، یا ان (مستحقین) کا علاج تنظیم کے اسپتال میں ہوتا ہے، جب بل یا فیس کی ادائیگی کا نمبر آتا ہے تو مستحق سے ایک تحریر لے لی جاتی ہے کہ میرا بل یا میری فیس متعلقہ اسپتال اوراسکول کو مد زکوٰۃ سے ادا کر دی جائے، چنانچہ انتظامیہ اتنی رقم زکوٰۃ فنڈ سے اسپتال یا اسکول کے جنرل فنڈ میں منتقل کر دیتی ہے، پھر اس رقم سے انتظامی اخراجات پورے کئے جاتے ہیں، اور تنخواہوں کی ادائیگی کی جاتی ہے ،ایسا کرنے سے معطین کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لئے کہ کمپنی کی طرح تنظیم کا ایک مستقل قانونی وجود ہے ،اور وہ دائن بھی ہو سکتی ہے، لہذا جب ذمہ دار نے مدیون (فقراء) کی اجازت سے تنظیم کے اسپتال (جو اس کا دائن ہے) کے جنرل فنڈ میں رقم دے دی تو ذمہ دار کا ذمہ فارغ ہو گیا، اور معطین کی زکوٰۃ ادا ہو گئ، اسلامی قانون میں نہ صرف یہ کہ بیت المال ایک شخص قانونی کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ اس کے مختلف شعبوں کو بھی مستقل قانونی وجود کا درجہ دیا گیا ہے، جس میں ہر شعبہ دائن و مدیون بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے ایک مرکزی ادارہ سے وابستہ ہونے کے باوجود تمام ذیلی شعبہ جات اور ادارے اپنا جداگانہ قانونی وجود رکھتے ہیں۔

وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَجْعَلَ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنْ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ بَيْتًا يَخُصُّهُ وَلَا يَخْلِطُ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ لِأَنَّ لِكُلِّ نَوْعٍ حُكْمًا يَخْتَصُّ بِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي بَعْضِهَا شَيْءٌ فَلِلْإِمَامِ أَنْ يَسْتَقْرِضَ عَلَيْهِ مِنَ النَّوْعِ الْآخَرِ وَيَصْرِفُهُ إِلَى أَهْلِ ذَلِكَ ثُمَّ إِذَا حَصَلَ

-------- حواشی --

266 ۔مقام تحریر: جامعہ ربانی، برائے فقہی اجتماع جمعیۃ علماء ہند ممبئی

مِنْ ذَلِكَ النَّوْعِ شَيْءٌ رَدَّهُ فِي الْمُسْتَقْرَضِ مِنْهُ[267]

*وعلى الامام أن يجعل لكل نوع بيتا يخصه وله أن يستقرض من أحدها ليصرفه للآخرويعطي بقدرالحاجةوالفقه والفضل،فإن قصر كان الله عليه حسيبا-زيلعي.[268]

واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

☆زکوۃ کی وصولی میں مہتمم یااس کانائب (سفیر و محصل)طلبہ کاوکیل ہے، مہتمم یااس کے نائب (سفیر و محصل) کودے دینے سے زکوۃ اداہو جائے گی، مہتمم مدرسہ کافرض ہے کہ زکوۃ کی رقم حسب احکام شرع طلبہ پر صرف کرے۔

☆مدرسہ میں طلبہ کے قیام وطعام اور تعلیم وغیرہ پر جو مجموعی مصارف آتے ہیں ،ان کاحساب لگاکر ہر طالب علم پر واجب الاداء ماہانہ اخراجات کے بقدر مدزکوۃ سے اداکئے جائیں ،یہ ادائیگی بصورت نقدیاچیک طالب علم کو دی جائے اورخود مہتمم مدرسہ بھی یہ رقم زکوۃ اکاؤنٹ سے نکال مدرسہ کے عام اکاؤنٹ میں اس کی طرف سے جمع کر سکتاہے ،بشرطیکہ بوقت داخلہ فارم داخلہ میں طالب علم کی طرف سے

-------- حواشی---

267 -تبين الحقائق شرح كنز الدقائق فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي ج 3 ص 283.الناشر دار الكتب الإسلامي.سنة النشر 1313هـ.مكان النشر القاهرة.عدد الأجزاء 6*3 وكذافى البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج 5 ص 128 زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926هـ/ سنة الوفاة 970هـالناشر دار المعرفةمكان النشر بيروت *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر 2 ص 486 عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده سنة الولادة / سنة الوفاة 1078هـ تحقيق خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصورالناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1419هـ – 1998م مكان النشر لبنان/ بيروت عدد الأجزاء 4

268 – الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة ج 4 ص 403 المؤلف : محمد ، علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : 1088هـ)مصدر الكتاب : موقع يعسوب[ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]

اوراگر نابالغ ہوتو اس کے ولی کی طرف سے یہ تصریح کرادی جائے کہ مہتمم مدرسہ اس کی طرف سے از مدز کوٰۃ اس کے اخراجات مدرسہ کو ادا کرنے کا مجاز ہو گا۔

☆مقالات اور شرکاء کے مباحثات کی روشنی میں یہ طے کیا جاتا ہے کہ کمیشن پر زکوٰۃ کی وصولیابی کا مروجہ طریقہ جائز نہیں [269]۔

تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ

☆مدارس میں جمع شدہ زکوٰۃ وصدقات واجبہ کی تملیک ضروری ہے،اورواقعی تملیک کی صورت یہ ہے کہ مستحق زکوٰۃ شخص یاطالب علم کوزکوٰۃ کی رقم دے کراسے مکمل مالک بنادیاجائے ،پھر وہ بغیر کسی دباؤ کے بخوشی مدرسہ میں داخل کردے۔

☆اجتماع میں حیلۂ تملیک سے متعلق کئی شکلیں سامنے آئیں ،جن میں فارم داخلہ میں طالب علم کی طرف سے مہتمم کوزکوٰۃ وصول کرنے اور مدات متعینہ میں خرچ کرنے کے جواز پر بھی بحث ہوئی، لیکن شرکاء اجتماع کااس پر اتفاق رہاکہ تملیک کی سب سے بہتر اوراحوط شکل یہ ہے کہ مدرسہ اور طلبہ پر ہونے والے ماہانہ مصارف کااندازہ لگاکر کوئی متعینہ رقم طلبہ پر لازم کردی جائے،پھر مہینہ کے ختم پر اتنی رقم انہیں بطور وظیفہ دے کران کے ذمہ دین کی ادائیگی کے طور پر واپس لے لی جائے۔

☆مدارس کے مہتمم حضرات اور سفراء زکوٰۃ کی وصولیابی میں طلبہ اور معطیان دونوں کے وکیل ہیں، لیکن زکوٰۃ کی رقومات انہیں تملیک کے بغیر غیر مصارف میں

-------- حواشی --

269 -جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے ص ۱۰۵،۱۰۶

خرچ کرنے کا حق نہیں ہے[270]۔

-------- حواشی --

270 ۔ فقہی اجتماعات کے اہم فقہی فیصلے اور تجاویز، ناشر: ادارۃ المباحث الفقہیۃ، ص ۹۲

اسلام کا نظام عشر و خراج

اور اراضی ہند و پاک کا شرعی حکم[271]

عالمی نظام مالیات میں زمین کا بڑا حصہ ہے، اور اسلام بھی اس کی اہمیت تسلیم کرتا ہے، فرق یہ ہے کہ اسلام کے سوا دنیا کے تمام نظامہائے اقتصاد، زمین اور زمینداروں کے ساتھ وہ توازن پیدا نہیں کر سکے ہیں، جس میں عالمی معیشت کو فروغ ہونے کے ساتھ ساتھ غریب انسانوں میں بھی خوشحالی اور فارغ البالی عام ہوتی، اسلام اسی توازن کا علمبردار ہے، جو آج کے اقتصادی مارکیٹ میں نایاب ہے۔

اسلام نے ایک طرف زمینوں کو آباد کرنے کا ایک جامع اور مکمل منصوبہ دیا، اور انسانی معیشت کے وسائل کو زیادہ سے زیادہ متحرک بنانے کی کوشش کی، تو دوسری طرف عام انسانوں کے ان سے مستفید ہونے کا ایسا کامل نظام پیش کیا، جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی ہے۔

یہ اسلام کا نظام عشر و خراج ہے، عشر و خراج زمین پر لگائے گئے ٹیکسوں کے دو نام ہیں، دونوں کا تعلق قابل کاشت زمینوں سے ہے، جن کو انسان آباد کرتا ہے، اور فائدہ اٹھاتا ہے، اسلامی حکومت قابل کاشت زمینوں کی پیداوار کا ایک حصہ اس لئے لیتی ہے تاکہ غریبوں، محتاجوں، اور ضرورت مندوں کی امداد کے ساتھ مملکت کے انتظامی تقاضے پورے کرسکے۔ اس لحاظ سے عشر و خراج دونوں مشترک ہیں، مگر اس کے علاوہ دونوں کے درمیان کئی لحاظ سے فرق بھی ہے، مثلاً:

-------- حواشی ---

271 - تحریر بمقام دارالعلوم حیدرآباد، بتاریخ ۱۲/ صفر المظفر سنہ ۱۴۱۴ھ

عشر وخراج کے مابین وجوہ فرق

ا۔ عشر صرف مسلمانوں پر واجب ہو سکتا ہے، غیر مسلموں پر نہیں، اگر کسی غیر مسلم نے مسلمان سے عشری زمین خرید بھی لی تو اس زمین سے عشر ساقط ہو جائے گا، اور اس پر خراج لازم ہو جائے گا، جب کہ خراج ابتدائی مرحلے میں صرف غیر مسلموں پر واجب ہو سکتا ہے، مسلمانوں پر نہیں، البتہ اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم سے خراجی زمین خرید لے، تو ثانوی مرحلے میں اس پر خراج واجب رہے گا، اور اس زمین سے خراج ساقط نہیں ہو گا[272]

۲۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عشر ٹیکس ہونے کے ساتھ ساتھ عبادت کا پہلو بھی رکھتا ہے، ایک مسلمان اس ٹیکس کو ادا کر کے ایک طرف حکومت کے ساتھ وفاداری کا عہد پورا کرتا ہے، تو دوسری طرف خدا کے یہاں ثواب کا استحقاق بھی حاصل کرتا ہے، جب کہ خراج ٹیکس کے ساتھ ساتھ عقوبت و سزا کا پہلو رکھتا ہے، اسی لئے وہ ابتداءً کسی مسلمان پر عائد نہیں کیا جا سکتا، البتہ کوئی مسلمان بالقصد خراجی زمین خرید لے اور اپنے کو خراج کی عقوبت میں گرفتار کرے، تو الگ بات ہے، اسلام اس پر پابندی بھی عائد نہیں کرتا[273]

۳۔ عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے، اگر کوئی زمین قابل کاشت ہونے کے باوجود مالک زمین کی سستی یا کسی عذر کی وجہ سے آباد نہ ہو سکی، اور مالک کو اس سے کوئی پیداوار حاصل نہ ہو سکی، تو اس پر عشر واجب نہ ہو گا، یا پیداوار ہوئی مگر اس کو سمیٹنے سے قبل ہی کسی قدرتی آفت کی بنا پر وہ تباہ ہو گئی تو اس سے عشر ساقط ہو جائے گا۔۔۔ جب کہ خراج کے بارے میں تفصیل ہے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں:

(الف) خراج موظف (ب) اور خراج مقاسمہ

(الف) خراج موظف وہ خراج ہے جو سالانہ ٹیکس کے طور پر کوئی نقد مقرر ہو، خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو۔

-------- حواشی --

272 - بدائع الصنائع: ۲/ ۵۴، وتحفۃ الفقہاء: ۱/ ۴۹۴

273 - احکام القرآن للجصاص: ۳/ ۱۷

(ب) اور خراج مقاسمہ یہ ہے کہ پیداوار کی مخصوص شرح حکومت کو مطلوب ہو، جو عام حالات میں خمس (پانچویں حصے) سے کم نہیں، اور نصف سے زیادہ نہیں ہوتی۔

ان دونوں قسموں میں سے خراج موظف کا تعلق حقیقی پیداوار سے نہیں ہوتا، بلکہ زمین کی صالحیت و قابلیت سے ہوتا ہے، خواہ زمین آباد ہوسکے یا نہ ہوسکے، یہ خراج بہر صورت ادا کرنا ہوگا، اگر مالک زمین کسی غفلت و کوتاہی کی بناپر زمین قابل کاشت ہونے کے باوجود آباد نہ کرسکا، تو بھی اس پر خراج لازم رہے گا، الا یہ کہ کسی ارضی یا سماوی آفت یا عذر شدید کی بناء پر ایسا ہوا ہو، تو اس کا خراج معاف ہوجائے گا[274]

البتہ خراج مقاسمہ جو ایک طرح سے حکومت کے ساتھ بٹائی کا معاملہ ہے، اس کا تعلق فی الواقع پیداوار سے ہے، اگر کسی بناپر زمین میں پیداوار نہ ہوسکی، تو یہ خراج معاف ہوجائے گا[275]

اس خراج میں ایک بات یہ بھی ہے کہ ہر فصل کے وقت یہ خراج ادا کرنا پڑے گا، خواہ سال میں تین بار ہو، جب کہ خراج موظف سال میں صرف ایک بار ادا کرنا پڑتا ہے، خواہ سال میں کتنی ہی بار فصل ہوئی ہو[276]

۴۔ عشر و خراج کے مابین ایک فرق اس لحاظ سے بھی ہے کہ عشر میں مالک زمین یا کاشتکار کی محنتوں کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے مثلاً اگر مالک زمین کو کاشت میں پانی خرید کر یا اخراجات ادا کر کے لانا پڑا، اور اس کاشت میں کافی محنت و مشقت اور مصارف برداشت کرنے پڑے، تو یہ عشر نصف عشر سے تبدیل ہوجائے گا ،یعنی پیداوار کے دسویں حصے کے بجائے، اس کا آدھا بیسواں حصہ واجب ہوگا[277]

جب کہ خراجی زمینوں میں اس قسم کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

۵- عشر و خراج میں پانی کی نوعیت سے بھی فرق پڑتا ہے، اگر زمین بارش کے پانی، کنوؤں، قدرتی

-------- حواشی --------

274 ۔ ردالمحتار علی الدر المختار: ۳/ ۴۷، تحفۃ الفقہاء: ۱/ ۴۹۷، بدائع الصنائع: ۲/ ۵۴

275 ۔ ردالمحتار علی الدر المختار: ۲/ ۴۳

276 ۔ ردالمحتار علی الدر المختار: ۳/ ۲۷۲

277 ۔ تحفۃ الفقہاء: ۱/ ۴۹۶، ردالمحتار علی الدر المختار: ۲/ ۵۵

چشموں، یابڑی دریاؤں اور ندیوں (جو قدرتی طور پر جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کا دخل رہا ہو، اور نہ وہ کسی کی ملک ہوں مثلاً، عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون و جیحون، اور ہندوستان میں گنگاو جمناو غیرہ) ان سے سیر اب کی گئی ہو، اور کل یا غالب حصہ اسی قسم کا پانی استعمال ہوا ہو، تو اس زمین کی پیداوار پر عشر واجب ہو گا۔

لیکن اگر زمین کو ان ندیوں، نہروں اور دریاؤں سے سیر اب کیا گیا، جن کو کسی نے کھدوا کر جاری کیا ہو، یا کسی کی ملکیت میں ہو، تو وہ زمین اگرچہ مسلمان کی ملکیت میں ہو، مگر خراجی سمجھی جائے گی، اور اس پر خراج ہی لازم ہو گا۔[278]

٦- عشر و خراج کے درمیان زمین کے لحاظ سے بھی فرق پڑتا ہے، دونوں کے لئے کچھ مخصوص نوعیتوں کی زمینیں ہیں، جس زمین میں عشر واجب ہو گا اس میں خراج واجب نہیں ہو سکتا، اور جس میں خراج واجب ہو گا، اس میں عشر نہیں:

عشری زمینیں

١- جزیرۃ العرب کی ساری زمینیں عشری ہیں[279]، تقویم البلدان میں لکھا ہے کہ "جزیرۃ العرب" میں پانچ (٥) علاقے شامل ہیں:

١۔تہامہ، ٢۔نجد، ٣۔حجاز، ٤۔عروض، ٥۔یمن۔

حجاز کے جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے، اور حجاز و عراق کے درمیانی حصے کا نام نجد ہے، اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پہونچتا ہے، اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے، اور "عروض" یمامہ سے بحرین تک ہے، یمن میں عدن بھی داخل ہے[280]

-------- حواشی --------

[278] ۔ تحفۃ الفقہاء:١/٤٩٦، بدائع الصنائع:٢/٥٨، ردالمحتار علی الدر المختار:٢/٥٨

[279] ۔ تحفۃ الفقہاء:١/٤٩٢

[280] ۔ جواہر الفقہ:٢/٢٥١ بحوالہ ردالمحتار باب العشر والخراج

۲-اسی طرح وہ زمین بھی عشری ہے، جس کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا، اور اسلامی حکومت نے ان کی زمینات کو انہی کی ملکیت میں بدستور رہنے دیا، جیسے مدینہ، طائف، یمن، بحرین، یا کوئی بھی ایسا ملک جس کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا ہو، مکہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے، اگرچیکہ وہ معمولی جنگ کے بعد فتح ہوا، اور رسول اللہ ﷺ نے ازراہ احسان مکہ والوں کی زمینیں انہی کی ملکیت میں باقی رکھیں، مگر احترام حرم کی بناء پر حضور ﷺ نے مکہ کی زمین کو بھی عشری قرار دیا[281]

۳-وہ زمینیں بھی عشری ہیں جن کو بزور شمشیر فتح کرکے خمس نکالنے کے بعد مجاہدین میں تقسیم کردیا گیا ہو، چونکہ یہ زمینیں ابتداءً مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں، اس لئے ان پر عشر کا وظیفہ عائد کرنا ہی مناسب ہے، جیسے خیبر کی زمین[282]

۴-اسی طرح وہ لاوارث اور غیر آباد زمینیں جو حکومت نے کسی مسلمان کو بطور جاگیر مالکانہ حقوق کے ساتھ دے دی ہوں تو یہ زمینیں بھی عشری ہوں گی[283]

۵-وہ زمینیں جو ناقابل زراعت تھیں، اور ان کا کوئی مالک نہ تھا، ان کو کسی مسلمان نے حکومت کی اجازت سے آباد کیا تو امام محمدؒ کے اصول کے مطابق اگر عشری پانی سے سیراب کی گئی ہوں تو عشری ہوں گی، اور اگر خراجی پانی سے کی گئی ہوں تو خراجی ہوں گی، اور امام ابویوسفؒ کے اصول کے مطابق اگر زمین کے آس پاس عشری زمینیں ہوں، تو وہ زمین بھی عشری ہوگی، اور اگر خراجی ہوں تو خراجی ہوگی، اور اگر آس پاس دونوں قسم کی زمینیں ہوں تو وہ زمین عشری قرار پائے گی[284]

خراجی زمینیں

۱-ہر وہ زمین خراجی ہے جس کو بزور فتح کیا گیا ہو، اور اس کے مالک کا قبضہ برقرار رکھا گیا ہو،

-------- حواشی --

281 - تحفۃ الفقہاء:۱/ ۴۹۲، کتاب الاموال لابی عبید: ۵۱۲

282 - تحفۃ الفقہاء:۱/ ۴۹۳

283 - کتاب الاموال لابی عبید: / ۵۱۲

284 - ردالمحتار علی الدرالمختار:۳/ ۲۶۷

بشر طیکہ اس قسم کی زمینوں کے مالکین ملک کے فتح ہوتے ہی مسلمان نہ ہو گئے ہوں، خراج کے مقرر ہو جانے کے بعد اگر وہ مسلمان بھی ہو جائیں، تو بھی خراج ساقط نہ ہو گا، مثلاً عراق، اھواز، فارس، کرمان، اصبہان، اور شام و مصر کے علاقے۔

۲- اسی طرح وہ زمینیں بھی جن کے باشندوں کو جلاوطن کر دیا گیا ہو، اور وہ دوسرے مالکین کے حوالے کر دی گئی ہوں۔

۳- اسی طرح اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا، تو صلح نامے میں جو شرائط ہوں گی، ان کا پاس و لحاظ کرنا لازمی ہو گا، اگر صلح میں یہ طے ہوا کہ ملک کی زمینیں ان کے مالکین کے قبضے میں بدستور رہیں گی، اور اسلامی حکومت ان کو ضبط نہیں کرے گی، تو ان زمینوں پر خراج متعین کر دیا جائے گا، اور وہ زمینیں خراجی قرار پائیں گی، مثلاً عہد نبوی کی مفتوحات میں نجران، ایلہ، دومۃ الجندل، فدک وغیرہ اور بعد کی فتوحات میں آرمینیا کے بعض علاقے اور خراسان کا اکثر حصہ وغیرہ[285]

۴- وہ زمین بھی خراجی ہو گی جو غیر آباد تھی، اور کسی مسلمان نے اس کو خراجی پانی کے ذریعہ آباد کیا۔

۵- اسی طرح وہ غیر آباد زمینیں بھی خراجی ہیں، جن کو کسی غیر مسلم شہری نے حکومت کی اجازت سے آباد کیا ہو، یا کسی غیر مسلم کو مسلمانوں کی طرف سے جنگ میں اچھی کارکردگی کے صلے میں حکومت نے دے دی ہوں، تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی[286]

۶- وہ زمین جس پر کسی غیر مسلم کا رہائشی مکان تھا، مگر اس کو اس نے توڑ کر باغ میں تبدیل کر دیا، تو یہ زمین بھی خراجی ہو گی۔

۷- اور اگر کسی عشری زمین کو کسی غیر مسلم نے مسلمان سے خرید لی، تو یہ زمین عشری نہیں

-------- حواشی --------

285 ۔ کتاب الاموال: /۵۱۴، کتاب الخراج لابی یوسف: /۶۹

286 ۔ تحفۃ الفقہاء: ۱/ ۴۹۳، ۴۹۴

رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی[287]

۸-عراق عرب کی کل زمینیں خراجی ہیں، حضرت فاروق اعظمؓ نے جب اس ملک کو فتح کیا، تو تمام صحابۂ کرامؓ کی موجودگی میں وہاں کی زمینوں پر خراج مقرر کیا، عراق کی حدود طول میں عذیب علاقہ کوکوفہ سے عقبۂ دلوان کے قریب بغداد تک اور عرض میں شرق دجلہ سے ساحل عبادان تک ہے[288]

خراج کی مقدار اور نوعیت

خراج کی دو قسمیں ہیں،(۱)خراج موظف،(۲)اور خراج مقاسمہ

۱-خراج مقاسمہ کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے، کہ یہ بٹائی کی ایک قسم ہے، یعنی جب حکومت اسلامیہ غیر مسلموں کی زمینیں انہی کی ملکیت میں چھوڑ دے، اور ان پر کل پیداوار کا ایک مخصوص حصہ، مثلاً چوتھائی، تہائی یا نصف وغیرہ مقرر کر دے، خراج کی یہی وہ شکل تھی جو رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر کے ساتھ اختیار فرمائی تھی۔

اس خراج کا حکم وصولی کے باب میں عشر کی طرح ہے، کہ جس طرح عشر کا تعلق خالص پیداوار سے ہے، اس کا تعلق بھی پیداوار سے ہے، پیداوار نہ ہونے کی صورت میں عشر کی طرح یہ بھی ساقط ہو جائے گا، البتہ مصارف کے باب میں یہ عشر سے جداگانہ حکم رکھتا ہے، عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوۃ کے ہیں، جبکہ خراج کے مصارف تمام امور خیر ہیں[289]

۲-خراج مؤظف یہ ہے کہ زمین کی صلاحیت کے لحاظ سے سالانہ ٹیکس مقرر کر دیا جائے، اس صورت میں خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو، بہر صورت اس کو یہ خراج ادا کرنا پڑے گا، خراج مؤظف کی مقدار کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ منقول ہے کہ:

"واما اذا اراد الامام توظيف الخراج على ارض ابتداء وزاد

-------- حواشی --

287 ۔ تحفۃ الفقہاء:۱/۴۹۴

288 ۔ جواہر الفقہ:۲/۲۵۱،بحوالہ بدائع وشامی

289 ۔ تحفۃ الفقہاء:۱/۵۰۱، فتاویٰ شامی:۲/۵۶

على وظيفة عمر فانه لايجوز عند ابى حنيفة وهو الصحيح لان عمر لم يزد لما اخبر بزيادة الطاقة"[290]

ترجمہ: امام جب کسی زمین پر ابتداءً خراج لگانے کا ارادہ کرے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حضرت عمرؓ کی مقدار سے زیادہ لگانا جائز نہیں، اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اہل خراج کے زیادہ طاقت رکھنے کے باوجود حضرت عمرؓ نے خراج نہیں بڑھایا۔

عراق کی فتح کے بعد حضرت فاروق اعظمؓ نے حضرت عثمان ابن حنیفؓ سے جو کہ پیمائش کے ماہر تھے عراق کی پیمائش کرائی، جس کی نگرانی حضرت حذیفہؓ نے کی[291] تو پہاڑ، جنگل اور نہروں کو چھوڑ کر قابل زراعت زمین کا کل رقبہ تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب قرار پایا، ان میں سے شاہی جاگیروں، آتشکدوں کے اوقاف، لاوارثوں، مفروروں اور باغیوں کی جائدادوں، دریابرد زمینوں، شاہراہوں، اور ڈاک کے مصارف کی زمینوں اور جنگل کو خالصہ قرار دے کر رفاہ عام کے لئے وقف کر دیا، جس کا تخمینہ ستر (۷۰) لاکھ سالانہ ہوتا تھا، اور باقی تمام زمینوں کو مالکان کی ملکیت تسلیم کر کے ان پر حسب ذیل خراج مقرر فرمائے:

گیہوں	فی جریب	(سوا دو بیگھہ خام)	پون بیگھہ پختہ	۲ درہم
جو	//	//	//	۱//
نیشکر	//	//	//	۶//
روئی	//	//	//	۵//
انگور	//	//	//	۱۰//
کھجور	//	//	//	۱۰//
تل	//	//	//	۸//
ترکاری	//	//	//	۳//

-------- حواشی --

290 - البحر الرائق:۵/۱۱۷الناشر دار المعرفۃ، مکان النشر بیروت

291 - ہدایہ: /، باب العشر والخراج

اور عمدہ پیداوار اور عمدہ زمینوں کے اعتبار سے کسی کسی جگہ گیہوں پر فی جریب چار درہم اور جو پر دو درہم خراج مقرر ہوا، اس شرح سے حضرت فاروق اعظمؓ کے زمانے میں عراق کا خراج آٹھ کروڑ ساٹھ لاکھ درہم تھا۔

مصر کی حالت پیداوار نیل کے سبب سے چونکہ بہت عمدہ رہتی تھی، اس لئے وہاں کے لگان کی شرح اس سے زیادہ مقرر کی گئی تھی، مگر اس اصول کے ساتھ کہ لگان کم سے کم ہو، زیادہ سے زیادہ نہ ہو، اور چونکہ نیل کی طغیانی وغیر طغیانی سے سالانہ پیداوار میں فرق پڑتا تھا، اس لئے ہر سال جب ادائیگی قسط کا وقت آتا تھا، تو مقامی زمیندار مکھیا، کاشتکار، اور ماہرین تخمینہ کو جمع کر کے سب کے مشورہ سے تخمینہ کرایا جاتا تھا[292]

ترکاری کے بارے میں صاحب ہدایہ کی تصریح یہ ہے کہ فی جریب پانچ درہم خراج حضرت عمرؓ نے مقرر فرمایا تھا[293] اسی کو حضرت مفتی شفیع صاحبؒ اور مفتی رشید احمد صاحب لدھیانویؒ نے بھی اختیار کیا ہے[294]، علامہ سمرقندیؒ کی بھی یہی تحقیق ہے[295]

ان کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسری قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت عمرؓ نے مقرر نہیں فرمایا، ان کے متعلق فقہاء کرام کا فیصلہ یہ ہے کہ زمین کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے گا، جو خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو، اور اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے یہ ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں ہے، تو اس کے مناسب کمی کر دی جائے[296]

اور اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار کی شرح اندازے سے کہیں زیادہ ہے، تو مقررہ خراج میں اضافہ کیا جائے گا یا نہیں؟ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کے مناسب اضافہ کر دیا جائے گا، اور

-------- حواشی --------

292 ۔ اسلام کا اقتصادی نظام، مولانا حفظ الرحمٰن صاحب، بحوالہ کتاب الخراج: ۳۶/تا ۳۸/

293 ۔ ہدایہ: ۱/ ۵۹۲

294 ۔ جواہر الفقہ: ۲/ ۲۸۰، احسن الفتاویٰ: ۴/ ۳۴۶

295 ۔ تحفۃ الفقہاء: ۱/ ۴۹۹

296 ۔ ہدایہ: باب العشر والخراج

امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اضافہ نہیں کیا جائے گا[297]

البحر الرائق کے حوالے سے پیچھے حضرت عمرؓ کا معمول اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ نقل کیا جا چکا ہے، کہ اندازہ سے بڑھ جانے کی صورت میں بھی خراج موظف کی مقدار میں اضافہ نہیں کیا جائے گا، حضرت عمرؓ کے زمانے میں خراجی زمینوں کی شرح پیداوار اندازے سے کافی بڑھ گئی تھی، مگر پھر بھی حضرت عمرؓ نے اس میں اضافہ نہ فرمایا[298]

خراج کے باب میں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگر فتح کے وقت خراج موظف عائد کیا گیا تھا تو بعد میں حکومت مالکین اراضی کی مرضی کے بغیر اس کو منسوخ کر کے خراج مقاسمہ عائد نہیں کر سکتی، اسی طرح اس کے برعکس بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں عہد شکنی لازم آئے گی، البتہ رضامندی کی صورت میں کوئی مضائقہ نہیں۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

"وفی الکافی ولیس للامام ان یحول الخراج الموظف الی خراج المقاسمۃ اقول وکذلک عکسہ فیما یظھرمن تعلیلہ قال لانہ قال فیہ لان فیہ نقض العھدو ھوحرام قلت صرح بالعکس القھستانی[299]

-------- حواشی --

[297] ۔ تحفۃ الفقہاء:۱/۵۰۱

[298] ۔ البحر الرائق:۵/۱۱۷

[299] ۔ رد المحتار علی الدر المختار:۳/۲۶۹

اراضی ہندو پاک کا شرعی حکم

یہ اسلام کے نظام عشر و خراج کی ہلکی سی جھلک تھی جو پیش کی گئی، پوری تفصیل فقہ کی مبسوط کتابوں میں موجود ہے، اصل مسئلہ جو اس روشنی میں ہمیں طے کرنا ہے وہ یہ ہے کہ ہندو پاک کی اراضی کا شرعی حکم کیا ہے؟ مگر اس کے شرعی حکم کی دریافت کے لئے چند سوالات کا حل ہونا ضروری ہے، مثلاً:

١۔ مشترکہ ہندوستان کو سب سے پہلے جس وقت محمد ابن قاسم نے فتح کیا تھا، اس وقت یہاں کی زمینیں ان کے مالکین کے پاس چھوڑ دی گئیں، یا حکومت کی تحویل میں آنے کے بعد مجاہدین میں تقسیم کر دی گئیں؟

٢-اور اگر ان کے مالکوں کے پاس ہی وہ زمینیں چھوڑ دی گئیں، تو وہ فتح کے وقت ہی مسلمان ہو چکے تھے، یا حالت کفر پر برقرار رہے؟

٣- محمد ابن قاسم نے ان زمینوں پر کس قسم کا خراج مقرر کیا تھا؟ اور اس کی مقدار کیا تھی؟

٤۔ محمد ابن قاسم کی فتوحات کی حدود کیا تھی؟ ہندوستان کے دوسرے علاقے جو بعد میں فتح ہوئے ،ان کے ساتھ مسلم حکمرانوں نے کیا معاملہ کیا؟

٥- محمد ابن قاسم کے بعد ہندوستان کی زمینوں کی پوزیشن کیا رہی؟ حکومتوں کے انقلابات، یا بغاوتوں کے مثبت یا منفی اثرات ان پر پڑے یا نہیں؟

٦- صدیوں کی طویل اسلامی حکومت کے بعد انگریزی تسلط سے یہاں کی زمینوں کی حیثیت پر کیا فرق پڑا؟

٧-اور پھر آزادی اور تقسیم کے نتیجے میں ہندوستان اور پاکستان کی زمینوں کی پوزیشن کیا بنی؟

یہ وہ سوالات ہیں، جن کو حل کئے بغیر اراضی ہند کا شرعی حکم دریافت کرنا بہت مشکل ہے، مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے بہت کم سوالات ہیں جن کے جوابات ہم معلوم کر سکے ہیں، علماء کرام نے بہت کم اس موضوع پر رسالے لکھے ہیں اور جن حضرات نے لکھے بھی ہیں، تو پورے ہندوستان کے

حالات پر نہیں، بلکہ کسی خاص خطے کے حالات پر لکھے ہیں، جو کتابیں یا مقالات میسر ہیں، وہ سب زیادہ سے زیادہ اراضی سندھ کے حالات سے بحث کرتے ہیں، جن کی حدود میں موجودہ سندھ کے علاوہ ملتان، بھاولپور، اور پنجاب شامل تھے، بلکہ صوبۂ گجرات، اور راجپوتانہ کو بھی محمد ابن قاسمؒ کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جزو قرار دیا گیا تھا۔۔۔۔۔ ان کے علاوہ باقی ہندوستان جو بعد کے ادوار میں فتح ہوا، ان کے حالات کے بارے میں کوئی روشنی نہیں ملتی۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی کتاب "اسلام کا نظام اراضی" کے چھٹے باب میں ہندوپاک کے زمینوں پر بحث کرتے ہوئے مولانا ہمایونیؒ کے ایک قلمی رسالہ "سراج الہند فی تحقیق خراج السند" کا حوالہ دیا ہے، اور جابجا اس کے اقتباسات بھی نوٹ کئے ہیں۔

محقق ہمایونیؒ کے بارے میں تاریخی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے، کہ وہ کون تھے؟ اور زیادہ سے زیادہ ان کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ان کا زمانہ حضرت مخدوم ہاشم ٹھٹویؒ کے بعد کا ہے۔۔۔ محقق ہمایونیؒ نے اپنی کتاب میں جن کتابوں سے زیادہ فائدہ اٹھایا ہے وہ یہ ہیں:

۱- مخدوم عبدالواحد سیوستانی کی کتاب "بیاض واحدی"

۲- شیخ ابوالحسن سندھی کی کتاب "رفع الضریہ"

۳- مخدوم محمد عارف ایک بیاض۔

۴- مخدوم محمد ہاشم ٹھٹوری کی کتاب "اتحاف الاکابر۔

ان علماء میں شیخ ابوالحسن سندھیؒ کو ابوالحسن دہری بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ راجہ داہر کی نسل سے ہیں، راجہ داہر قدیم ہندوستان کا حکمراں تھا، محمد ابن قاسم کے مقابلے میں اس کو شکست ہوئی، بعد میں راجہ داہر کا بیٹا "جیسیہ" مسلمان ہو گیا تھا، سنا گیا ہے کہ ابھی تک سندھ میں ایک قوم "دہری" کے نام سے موسوم ہے، جس کو لوگ عموماً ڈیری کہنے لگے ہیں، ممکن ہے کہ شیخ ابوالحسن سندھی، اور یہ ڈیری قوم جیسیہ کی

اولاد ہوں[300]

محقق ہمایونیؒ کے اس رسالے کی بنا پر سندھ کے بارے میں صورت حال کافی واضح ہو گئی ہے، اور علماء نے اس کی روشنی میں بہت حد تک یقین کے ساتھ اراضی ہند کے متعلق کلام کیا ہے، اگر ہندوستان متحد ہوتا، اور تقسیم نہ ہوا ہوتا، تو ایک انداز سے بحث کیجا سکتی تھی، مگر تقسیم کے بعد مسلم اور غیر مسلم ملکوں (پاکستان، ہندوستان) میں بٹ جانے کی بناء پر بہت سی نئی شکلیں پیدا ہو گئی ہیں۔

اراضی پاکستان

۱۔ تقسیم کے بعد غیر مسلموں کی متروکہ زمینیں جو حکومت پاکستان نے مسلم مہاجرین میں تقسیم کر دیں، یہ سب زمینیں عشری ہیں، اس لئے کہ اگرچہ ہندوستان پاکستان کے درمیان تبادلۂ اراضی کا معاہدہ ہوا تھا، مگر جلد ہی یہ معاہدہ ٹوٹ گیا، اور وہ تمام زمینیں حکومت کے بیت المال کے ملک میں آ گئیں، پھر جب حکومت پاکستان نے وہ زمینیں مسلمانوں کے حوالے کیں، تو ابتداءً مسلمانوں پر عشر ہی واجب ہوتا ہے، اس لئے وہ زمینیں عشری قرار پائیں گی۔

۲۔ غیر مسلموں کی متروکہ یا غیر آباد اراضی جو حکومت پاکستان نے کسی مسلمان کو عاریت یا اجارہ، یا مزارعت کے طور پر دی ہوں، مالکانہ طور پر نہ دی ہوں، نہ عشری ہیں نہ خراجی، اس لئے کہ یہ اراضی سلطانیہ میں داخل ہیں، جیسا کہ شامیؒ کی اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے:

"وهذا نوع ثالث يعنى لاعشرية ولا خراجية من الاراضى تسمى ارض المملكة واراضى الحوز وهو ما مات اربابه بلا وارث وآل لبيت المال او فتح عنوة وابقى للمسلمين الى يوم القيامة"[301]

اور حکومت جو کچھ لگان ایسی زمینوں سے وصول کرتی ہے وہ اجرۃ الارض ہے، عشر و خراج نہیں۔

۳۔ اسی طرح وہ اراضی جو پاکستان بننے سے پہلے غیر آباد تھیں، کسی شخص کی ملکیت میں داخل نہیں

-------- حواشی --

300 ۔ جواہر الفقہ: ۲/ ۲۸۵

301 ۔ فتاویٰ شامی: ۳/ ۳۹۵

تھیں، پھر انگریزی حکومت نے آب رسانی کے وسائل مہیا کر کے وہ زمینیں قیمتاً یا بلا قیمت مسلمانوں کے درمیان مالکانہ طور پر تقسیم کر دیں، تو وہ عشری ہیں، اور جو غیر مسلموں کو دی گئیں وہ خراجی ہیں۔

۴- اسی طرح جو غیر آباد زمینیں حکومت پاکستان نے اپنے قیام کے بعد مسلمانوں کو بقیمت یا بلا قیمت مالکانہ طور پر دیں، وہ بھی عشری ہیں، بشرطیکہ امام ابو یوسفؒ کے اصول کے مطابق آس پاس کی زمینیں بھی عشری ہوں، یا عشری اور خراجی دونوں طرح کی زمینیں ہوں، اور اگر قرب و جوار میں ساری زمینیں خراجی ہوں، تو یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔

اور امام محمدؒ کے اصول کے مطابق ان غیر آباد زمینوں کو اگر عشری پانی سے سیراب کیا گیا ہو تو یہ عشری ہوں گی، اور اگر خراجی پانی سے سینچا گیا ہو تو خراجی ہوں گی۔۔۔۔ علامہ شامیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کے بارے میں کہا ہے کہ:

"وبالاول یفتیٰ"[302] اور فتوی پہلے قول پر ہے۔

۵- ان اراضی کے علاوہ پاکستان کی وہ زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہیں، وہ بلاشبہ خراجی ہیں۔

اراضی ہند

۱- تقسیم کے بعد مسلمانوں کی متروکہ زمینیں حکومت ہند نے عموماً ان غیر مسلموں میں تقسیم کر دی تھیں، جو پاکستان چھوڑ کر ہندوستان آئے تھے، یہ زمینیں غیر مسلم کی ملکیت میں جانے کی بناء پر خراجی ہیں۔

۲- اسی طرح وہ زمینیں جو حکومت ہند نے مسلمانوں میں تقسیم کیں، وہ بھی خراجی ہیں، اس لئے کہ حکومت کافرہ کا استیلاء ان پر بہر حال ثابت ہے، اور اس کی وجہ سے اگر کوئی زمین عشری بھی ہوتی تو خراجی بن جاتی۔

-------- حواشی --------

302 - ردالمحتار علی الدر المختار: ۳/۲۶۷

ہندوستان اور پاکستان کی یہ زمینیں جن کا ذکر ابھی کیا گیا، ان کے احکام کے بارے میں کوئی کلام نہیں ہے، محل کلام ان کے علاوہ وہ زمینیں ہیں، جو تقسیم کے قبل سے ہی مسلمانوں کی ملک میں ہیں، اور نسلاً بعد نسل وہ مسلمانوں ہی کی ملکیت میں چلی آرہی ہیں، ان کے عشری اور خراجی ہونے کا مدار اس تحقیق پر ہے کہ ہندوستان کی اولین فتوحات کے وقت وہ کس کی ملک میں تھیں؟ اگر وہ کسی مسلمان کو مالکانہ طور پر دی گئیں، یا مالک زمین فتح کے وقت بخوشی مسلمان ہو گیا، تو وہ عشری ہوں گی، اور اگر وہ ہندو مالک کے قبضہ و ملک ہی میں رہیں، اور ان پر خراج عائد کیا گیا، پھر اس سے مسلمان نے خریدا، یا کسی جائز صورت سے حاصل کیا، تو وہ خراجی ہوں گی، یا یہ صورت ہوئی کہ اول فتح کے وقت یہ غیر آباد اور کسی کی ملک میں نہ تھیں، کسی مسلمان نے حکومت کی اجازت سے ان کو آباد کیا، اور عشری پانی سے سیراب کیا، تو یہ زمینیں عشری ہوں گی، اور خراجی پانی سے سیراب کیا تو خراجی ہوں گی، یا ایسا ہوا ہو گا کہ یہ غیر آباد زمینیں رہی ہوں گی، اول فتح کے بعد کسی غیر مسلم نے ان کو حکومت کی اجازت سے آباد کیا ہو، اور پھر مسلمان نے ان کو خرید کر یا کسی جائز صورت سے ان کو حاصل کر لیا ہو، تو یہ خراجی ہوں گی۔

مگر مشکل یہ ہے کہ آج پورے ہندستان میں مسلمان کی زمین کے بارے میں یہ معلوم کرنا کہ یہ زمین کس نوعیت سے اس کے پاس آئی، کوئی آسان نہیں ہے، وہ بھی جب کہ اس واقعہ پر صدیاں بیت رہی ہوں، —— ایسی صورت حال میں اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جن علاقوں کی زمینوں کے بارے میں صورت حال معلوم ہو، ان کے بارے میں تو اسی حساب سے فیصلہ کیا جائے، اور جن علاقوں کے بارے میں یہ تفصیلات معلوم نہ ہوں، وہاں استصحاب کو دلیل راہ بنایا جائے۔

محقق ہمایونیؒ کی تحقیق کے مطابق سندھ کے اکثر علاقے (بعض علاقوں کا استثناء کر کے) بزور شمشیر فتح کئے گئے، اور اس کی زمینیں وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت میں برقرار رکھ کر ان پر خراج مقرر کیا گیا، جو ہمایونیؒ کی تصریح کے مطابق پیداوار کا پانچواں حصہ تھا، صرف بعض علاقے ایسے تھے جن کے باشندے اول فتح کے وقت ہی بخوشی مسلمان ہو گئے تھے، مثلاً مردم چنہ اور برہمن آباد وغیرہ کا علاقہ، تو ان علاقوں کی زمینیں عشری ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ہمایونیؒ کے رسالے کے چند اقتباسات نقل کر دیئے

جائیں:

ہمایونی نے اپنے رسالے میں شیخ ابوالحسن سندھیؒ کی کتاب رفع الضریۃ سے یہ عبارت نقل کی ہے:

"قد ثبت فی کتب التاریخ ان فتح السند کان فی سنۃ ثلاث وتسعین وکان عنوۃ الا مردم چنہ اسلمواطوعا علی ما صرحوافی التاریخ"

کتب تاریخ سے ثابت ہے کہ سندھ کی اسلامی فتح ۹۳ھ میں طاقت کے ذریعہ ہوئی، بجز مقام مردم چنہ کے، وہاں کے لوگوں نے تاریخی صراحت کے مطابق اول فتح کے وقت ہی بخوشی اسلام قبول کر لیا تھا۔

اس عبارت کے نقل کرنے کے بعد علامہ ہمایونیؒ اپنا فیصلہ تحریر کرتے ہیں:

ازآں سبب فقہائے اسلام آن روئے آب را کہ در تصرف مردم چنہ بود عشری می گویند۔

اسی بناء پر فقہائے اسلام نے اس پوری ساحلی پٹی کو جو اہل مردم چنہ کے زیر تصرف تھی عشری قرار دیا ہے۔

علامہ ہمایونیؒ نے مخدوم عبدالواحد سیوستانی کی کتاب "بیاض واحدی" سے ایک یہ عبارت نقل کی ہے، مخدوم عبدالواحد نے شیخ ابوالحسن سندھی کے حوالے سے لکھا ہے:

"ما سمعت من احد وما وجدت من کتاب ان محمدابن القاسم وضع العشر علی ارض السندھ ولو وضع لنقل"

میں نے کسی سے نہ سنا، اور نہ کسی کتاب میں دیکھا کہ محمد ابن قاسم نے سندھ کی زمینوں پر عشر لگایا ہو، اور اگر وہ عشر لگاتے تو یقیناً ان کا حکم نافذ ہوتا، اور وہ نقل کیا جاتا۔

اس عبارت سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ سندھ کی زمینوں پر اول فتح کے وقت عشر نہیں لگایا گیا تھا،—— ہمایونیؒ نے مخدوم عارف کی بیاض کے حوالے سے نقل کیا ہے:

"الظاهر ان ارض السندھ والهندخراجية وخراجها الخمس كما حققه الشيخ المحقق الدهری فی رسالته المسماة برفع الضرية

ونقل فیہ عن جامع الفتاویٰ الناصری ان ارضنا عشریۃ ولکن ضعف ھذاالنقل "

ظاہر ہے کہ ہندوسندھ کی زمینیں خراجی ہیں اور ان کا خراج پیداوار کا پانچواں حصہ ہے، جیسا کہ محقق دہری (شیخ ابوالحسن سندھی) نے اپنے رسالہ "رفع الضریۃ" میں ذکر کیا ہے، اور اسی رسالہ میں جامع الفتاویٰ الناصری کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ ہماری زمینیں (یعنی سندھ کی) عشری ہیں، لیکن مصنف رسالہ نے اس نقل کو ضعیف قرار دیا ہے[303]

خواجہ مخدوم عارف کی اس عبارت میں بھی مدار تحقیق شیخ ابوالحسن سندھی ہی ہیں، اس عبارت میں خواجہ ابوالحسن کی یہ تحقیق صراحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے، کہ ہندوسندھ کی زمینیں خراجی ہیں، مگر ہند سے مراد یہاں ہندوستان کے صرف وہ علاقے ہیں، جو محمد ابن قاسم کی فتوحات کے وقت سندھ میں شامل تھے، ــــ البتہ شیخ ابوالحسن نے جامع الفتاویٰ الناصری کے بیان پر جو تنقید کی ہے وہ محل کلام ہے، صاحب فتاویٰ الناصری نے اپنے علاقے کے بارے میں خبر دی ہے کہ ہمارے علاقے کی زمینیں عشری ہیں، اس کو ضعیف قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیوں کہ شیخ ابوالحسن کو جب خود یہ تسلیم ہے کہ سندھ کا پورا علاقہ خراجی نہیں ہے، بلکہ بعض علاقوں کے لوگ اول فتح کے وقت ہی مسلمان ہوگئے تھے، مثلاً انہوں نے مردم چنہ کا حوالہ دیا ہے، کہ وہاں کے لوگوں نے اول فتح کے دن ہی اسلام قبول کر لیا تھا، ــــ اسی طرح مؤرخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایۂ تخت "برہمن آباد" کے متعلق بھی کچھ اس قسم کے حالات لکھے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ بھی فتح کے وقت مسلمان ہوگئے تھے، اسی طرح بلاذری نے تاریخی حوالوں کی روشنی میں یہ بھی لکھا ہے کہ: سندھ کے بعض علاقے مسلمان مجاہدین کو جاگیر کے طور پر دیئے گئے تھے، اور مالکانہ طور پر ان کا قبضہ ان اراضی پر کرادیا گیا تھا[304]

-------- حواشی --

303 ۔ جواہر الفقہ: ۲/ ۲۵۴و۲۵۵

304 ۔ فتوح البلدان، للبلاذری: / ۴۲۵، بحوالہ احسن الفتاویٰ: ۳/ ۳۷۰

اسی کے ساتھ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ولید ابن عبد الملک کے آخری عہد میں جب اسلامی حکومت کی گرفت سندھ پر ڈھیلی پڑی، تو راجہ داہر کے بیٹے "جیسیہ" نے بغاوت کر کے برہمن آباد پر قبضہ کر لیا، اور خود مختار بادشاہ بن گیا، اس کو دیکھ کر سندھ کی دوسری متعدد ریاستوں کے راجہ بھی باغی بن ہو کر خود مختار ہو گئے۔ یعنی سندھ کے علاقے ایک بار پھر دار الحرب بن گئے، جب حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ کی خلافت کا دور آیا، تو انہوں نے ان راجاؤں کے نام خطوط لکھے، جن میں اول ان کو اسلام کی دعوت دی گئی تھی، پھر اطاعت کی، راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ اس غائبانہ دعوت سے اتنا متأثر ہوا کہ مسلمان ہو گیا، دوسرے راجاؤں نے بھی اسلام قبول کر لیا، اس طرح سندھ کے علاقے دوبارہ اسلامی حکومت کے زیر نگیں اس شان سے آئے کہ ان کے باشندے مسلمان تھے، اور ان کی تمام زمینیں ان کی ملکیت میں تھیں، حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ نے نو مسلم راجاؤں کو ان ریاستوں کا گورنر مقرر کیا، اور ان کی زمینیں ان کی ملکیت میں بر قرار رکھی گئیں، اس صورت میں ظاہر ہے کہ ان مسلمانوں کی زمینوں پر خراج عائد نہیں کیا جا سکتا تھا، قاعدہ کے مطابق یہ زمینیں عشری ہی ہوں گی[305]

اس کے علاوہ اسلامی فتوحات کے بعد بہت سے نئے شہر اور نئی بستیاں بسائی گئیں، ان کی زمینوں کے مالک ابتداءً مسلمان ہی ہوئے، جنہوں نے حکومت کی اجازت سے ان کو آباد کیا، اور بہت سی زمینیں عشری پانی سے سیر اب کی گئیں، تو یہ زمینیں بھی قاعدے کی رو سے عشری قرار پائیں گی۔

اس تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ خود سندھ کا بھی ایک بڑا علاقہ عشری ہے ——— اس لئے سندھ کی صرف انہی زمینوں پر خراج عائد کیا جا سکتا ہے، جن کے بارے میں یقین یا گمان غالب کے ساتھ معلوم ہو کہ یہ فتح اول کے وقت غیر مسلموں کی ملک میں رہیں، اور بعد میں ہونے والی بغاوت میں وہاں کے لوگ شریک نہیں ہوئے تھے، اور اس طرح اسلامی حکومت کی تشکیل کے وقت وہ مسلمان نہیں تھے، ——— لیکن جن علاقوں کے بارے میں معلوم ہوا کہ یہاں کے لوگ فتح اول کے وقت ہی مسلمان ہو گئے، یا بعد میں

-------- حواشی --------

305 - تاریخ الکامل لابن اثیر: ۴/ ۲۲۴

ہونے والی بغاوت میں شرکت کے بعد اسلام لے آئے تھے، ان کو عشری ہی کہنا ہو گا، جب تک کہ اس کا ثبوت نہ مل جائے کہ درمیان میں ان زمینوں کے کسی حصے کو کسی غیر مسلم نے خرید لیا تھا، اس کے بعد مسلمان کے پاس آیا۔

اسی طرح سندھ یا ہندو پاک کی بقیہ وہ تمام اراضی جو بعد کے ادوار میں مفتوح ہوئے، اور جن کی تفصیلات معلوم نہیں ہیں، اور وہ نسلاً بعد نسل مسلمانوں ہی کے قبضے میں چلی آرہی ہے، اور درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے، تو ان کو استصحاب حال کی بناء پر عشری ہی قرار دیا جائے گا، اور یہی سمجھا جائے گا کہ یہ زمینیں اول فتح کے وقت ہی سے مسلمانوں کے قبضے میں چلی آرہی ہیں۔

حضرت شاہ جلال تھانیسریؒ نے اپنی کتاب " احکام الاراضی " میں یہی ثابت کیا ہے کہ آج جو زمینیں مسلمانوں کے پاس ہیں، وہ عشری ہیں، اور ان کے عشر کو محض اس بناء پر مشتبہ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ہندوستان کی زمینوں کے ابتدائی مالکان غیر مسلم تھے، پھر مسلمان اس کے ابتدائی مالک کیسے بن گئے؟ —— اس لئے کہ اس مقام پر جہاں اور بہت سے احتمالات ہیں، وہیں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ زمینیں غیر آباد، یا لاوارث ہو کر اسلامی حکومت کے بیت المال کی ملکیت میں چلی گئی ہوں، پھر حکومت اسلامیہ نے کسی مسلمان کو از خود یا فرمائش کی بناء پر یہ زمینیں جاگیر کے طور پر یا قیمت کے ساتھ دے دی ہوں، اور اس طرح ان کا پہلا مالک مسلمان بنا ہو۔[306]

حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کا صرف پاکستان کی اس قسم کی اراضی کے بارے میں یہی خیال ہے، حضرت تھانویؒ نے بھی امداد الفتاویٰ میں ہندو پاک کی ان تمام زمینوں کو عشری قرار دیا ہے، جو نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے پاس چلی آرہی ہیں، اور دلیل وہی استصحاب حال ہے۔[307]

یوں امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانویؒ کے مختلف الجواب فتاویٰ منقول ہیں، مگر حضرت کا رجحان عشری ہونے کی طرف ہے، —— مفتی رشید احمد صاحبؒ نے بھی احسن الفتاویٰ میں اسی قسم کی بات لکھی

-------- حواشی --

306 - جواہر الفقہ: ۲/ ۲۵۹

307 - امداد الفتاویٰ: ۲/ ۶۰

ہے، اور حضرت تھانویؒ کے موقف کی تائید کی ہے [308]

حقیقت واقعی

لیکن اگر ہم کتب تاریخ کی اس صراحت پر نگاہ رکھیں کہ محمد ابن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی عہد اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئی، ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں، اور ان پر خراج عائد کیا گیا تھا، جیسا کہ حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے اپنی کتاب "اسلام کا نظام اراضی" کے دوسرے باب میں تاریخی حوالوں سے ثابت کیا ہے۔

اگر یہ تحقیق درست ہے، تو ہندستان کی بقیہ اراضی کے بارے میں کم از کم اتنی بات ماننی پڑتی ہے کہ ان کے اولین مالک غیر مسلم ہی تھے، اور بعد کے ادوار میں اسلامی تبلیغ کے زیر اثر وہ خود مسلمان ہوئے، جیسا کہ حضرت خواجہ اجمیریؒ کے بارے میں مشہور ہے، یا یہ کہ ان غیر مسلموں سے مسلمانوں نے خرید لیا، یا کسی جائز صورت سے حاصل کیا، اس لحاظ سے ہندوستان کی اراضی عموماً خراجی قرار پائیں گی۔

یہ امکان ضرور ہے کہ بعض علاقوں کی اراضی مسلمان مجاہدین کو اولین فاتحین نے بطور عطاو جاگیر یابقیمت دی ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان اراضی کے اولین مالکین اگرچہ غیر مسلم تھے، مگر ہو سکتا ہے کہ بعد کے ادوار میں یہ لاوارث اور غیر آباد ہو گئی ہوں، اور حکومت کی تحویل وملک میں جانے کے بعد مسلمانوں کو عطاء کے طور پر یا قیمت کے عوض دے دی گئی ہوں —— مگر جب تک ان امکانات کے لئے کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا، ان امکانات کو واقعہ کا درجہ دے کر ان اراضی کو عشری قرار دینا مشکل ہے، یہ امکانات محض احتمالات ہیں، ان احتمالات کی بناء پر تاریخ کے معلوم حقائق کو رد کر دینا مناسب نہیں ہے، اس لئے مناسب یہ معلوم پڑتا ہے کہ ہندستان کی اراضی کو بالعموم خراجی قرار دیا جائے، گجرات، راجپوتانہ، اور پنجاب کے علاقے محمد ابن قاسمؒ ہی کے عہد میں فتح ہوئے تھے، اور شیخ ابوالحسن سندھی کی تحقیق کے مطابق محمد ابن قاسم نے

-------- حواشی --

308 ۔ احسن الفتاویٰ: ۴/ ۳۷۰

اپنی مفتوحہ اراضی پر خراج (خمس) مقرر کیا تھا، اس کے بعد اگرچہ جیسیہ کی بغاوت کے نتیجے میں سندھ کی کئی ریاستوں کے حکمرانوں نے بغاوت کی، مگر تاریخ سے یہ یقین کے ساتھ معلوم نہیں پڑتا کہ گجرات اور پنجاب بھی اس میں شامل تھے یا نہیں؟ برہمن آباد کا تذکرہ فتوح البلدان میں موجود ہے، اس لئے اس کی حد تک اس کے علاقے کو عشری قرار دیا جاسکتا ہے، مگر ابن اثیر جزری نے جن ریاستوں کا ذکر کیا ہے، ان میں گجرات اور پنجاب کا ہونا کوئی یقینی نہیں، اس لئے یہ علاقے بھی ہندوستان کی دیگر اراضی کی طرح خراجی ہوں گی، ——

بہار میں دربھنگہ، مدھوبنی، سمستی پور، کھگڑیا، اور بیگوسرائے کی زمینات کے بارے میں یقین کے ساتھ معلوم ہے کہ وہ دربھنگہ کے مہاراج سر رامیشور سنگھ (۱۸۶۰ء–۱۹۲۹ء) کی جاگیر تھیں، اور ان علاقوں کے تمام کاشتکار اس کی رعایا سمجھے جاتے تھے، مہاراجہ ہی تمام زمینوں کا لگان وصول کرتا تھا، اس علاقے کی اکثر زمینیں لوگوں کو اسی کی عطا کردہ ہیں، اور جو بچ گئیں وہ مہاراجہ کے انتقال، یا زمینداری کی تنسیخ کے بعد لوگوں نے اپنے طور پر ان پر قبضہ کر لیا، اور ان کو آباد کرتے رہے، اس لئے اس پورے علاقے کی زمینیں بلاشبہ خراجی ہیں۔

ہندوستان کی اراضی کے بارے میں حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کا آخری فیصلہ یہی ہے۔[309]

ہندستانی اراضی میں خراج کی شرح

البتہ یہ واضح ہوجانے کے بعد کہ ہندوستان کی اراضی بالعموم خراجی ہیں، یہ مسئلہ اٹھتا ہے کہ خراج کی کونسی قسم ان اراضی پر عائد ہوگی، خراج مقاسمہ، یا خراج موظف؟

اس کے جواب کے لئے بھی ہمیں تاریخ کی طرف رجوع کرنا ہوگا، ہمایونی کی کتاب "سراج الہند" سے نقل کیا جاچکا ہے کہ سندھ کی اراضی پر محمد ابن قاسم نے خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس مقرر کیا تھا، اس لئے جب تک وہ اراضی خراجی ہیں، ان پر خمس ہی واجب رہے گا، بعد کے حکمرانوں کو اس وظیفہ کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوگا، جیسا کہ فقہاء کی صراحت ہم شروع میں نقل کرچکے ہیں، البتہ سندھ کے کسی علاقے کے

-------- حواشی --

[309] - جواہر الفقہ: ۲/ ۲۸۷

بارے میں خراج کی کسی صورت کا ثبوت مل جائے تو پھر وہی صورت کا حکم لگے گا۔

سندھ کے علاوہ ہندوستان کی بقیہ تمام اراضی کے بارے میں اتنا تو معلوم ہے کہ اولین فاتحین نے ان کو سابق مالکین ہندو کی ملکیت میں بر قرار رکھ کر ان پر خراج عائد کیا تھا، مگر اس کی وضاحت نہیں ملتی کہ ان پر کس قسم کا خراج مقرر کیا گیا تھا۔

البتہ نزہۃ الخواطر اور آئینۂ حقیقت نما وغیرہ میں علاء الدین خلجی کے عہد کی اصلاحات اور تبدیلیوں کے ضمن میں دو اہم تبدیلیوں کا ذکر ملتا ہے:

۱-ایک یہ ہے کہ پہلے سے جو فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چل رہا تھا، علاء الدین خلجی نے اس کو بدل کر فوج کو نقد تنخواہیں دینے کا قانون جاری کیا۔

۲-اسی طرح ایک یہ تبدیلی بھی عمل میں آئی کہ مالکان اراضی پر جو خراج مقرر تھا، اس کے بجائے خراج مقاسمہ کا قانون جاری کیا گیا۔

خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا، فیروز تغلق کے عہد میں تنخواہوں کا طریقہ تو پھر نقد کے بجائے جاگیروں سے جاری کر دیا گیا، مگر اس کی تصریح نہیں ملتی کہ اس نے خراج میں بھی کوئی تبدیلی کی یا نہیں؟[310]

اس سے کم از کم اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ علاء الدین خلجی سے قبل کی فتوحات میں جو خراج مقرر کیا گیا تھا، وہ خراج نقد تھا، جس کو اصطلاح میں خراج مؤظف کہا جاتا ہے، خراج مقاسمہ نہ تھا، اس لئے اصول کے مطابق خراج موظف ہی ہندوستانی اراضی کا اصل وظیفہ ہونا چاہئے، علاء الدین خلجی نے اپنے عہد میں خراج کو جو بدل دیا تھا، اس کا اس کو ہرگز اختیار نہ تھا، اور نہ شرعی طور پر اس کا یہ تصرف نافذ ہو سکتا تھا،، اس لئے شرعاً اس کا یہ تصرف باطل ہوگا، اور ہندوستانی اراضی کا خراج خراج موظف قرار پائے گا،——— خراج موظف سے مراد وہی تفصیلات ہیں، جو حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں مختلف کاشت کی اراضی پر جاری

-------- حواشی --

310 - جواہر الفقہ: ۲/ ۲۸۷

فرمائی تھیں،، اور جن کا ذکر ہم شروع میں کر چکے ہیں، اس لئے ہندوستانی اراضی پر توظیف عمری کے لحاظ سے خراج عائد ہو گا۔

حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کی تحقیق کا بھی آخری نقطہ یہی ہے، بحث کے آخر میں وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں:

"اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج موظف کا حکم ہے"[311]

میر ارجحان بھی اسی طرف ہے، واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

بعض اکابر کا مسلک

البتہ یہاں پر بعض اکابر کی تحقیقات و فتاویٰ سے دشواری پیدا ہوتی ہے، ہمارے کئی بزرگوں کے فتاویٰ ایسے ملتے ہیں جن میں ہندوستان کی زمینوں سے عشر وخراج دونوں ساقط کر دیا گیا ہے، —— ایک طرف حضرت گنگوہیؒ کا مسلک، حضرت تھانوی کی آخری تحقیق، اور حضرت جلال تھانیسریؒ کا موقف، اور مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی کا فتویٰ یہ ہے کہ ہندوستان کی اراضی پر عشر واجب ہے، —— تو دوسری طرف حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ، مفتی عزیز الرحمٰن صاحب مفتی اول دارالعلوم دیوبند (آخری قول کے مطابق) اور حضرت تھانویؒ کا ابتدائی مسلک یہ ہے کہ ہندوستان کی اراضی پر عشر وخراج کچھ بھی واجب نہیں ہے، اس لئے کہ ہندوستان دارالحرب ہے، اور دارالحرب کی زمینوں پر علامہ شامیؒ کی صراحت کے مطابق عشر وخراج کچھ بھی واجب نہیں ہوتا۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے اپنی مشہور کتاب "مالابد منہ" میں عشر وخراج کے مسائل (ان کے اپنے بیان کے مطابق) محض اس لئے ذکر نہیں کئے کہ ہندوستان میں ان احکام کی ضرورت ہی نہیں ہے، کیوں کہ یہاں عشری وخراجی زمینیں نہیں ہیں[312]

------- حواشی ---

311 - جواہر الفقہ: ۲/۲۸۷

312 - مالابد منہ: /۹۴، ۹۵ کتاب الزکوۃ

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک فتویٰ "امداد الفتاویٰ" میں یہ منقول ہے:

الجواب:فی ردالمحتار عن شرح شیخ اسمٰعیل حیث قال و یحتمل ان یکون احترازاً عما وجد فی دارالحرب فان ارضھا لیست ارض خراج او عشر(ج ۲ ص۲۷)۔ وفی الدرالمختار ارض العرب وما اسلم اھلہ طوعاً اوفتح عنوۃوقسم بین جیشناو البصرۃعشریۃاھ[313]

اگر ہندوستان کو دارالاسلام مانا جائے، تو ظاہراً قسم ثالث میں داخل ہونے سے اس کی زمین مسلمانوں کے پاس ہے، جبکہ کسی غیر مسلم سے حاصل نہ ہوئی ہو عشری ہے، اگر غیر دارالاسلام ہے تو اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی[314]

ظاہر ہے کہ ہندوستان ۱۳۴۰ھ میں دارالاسلام نہ تھا، بلکہ غیر دارالاسلام تھا، اس لئے اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی ہے، حضرت تھانویؒ نے غیر اسلام کی وسیع المعنیٰ تعبیر اختیار کی ہے، جس میں دارالحرب کی جملہ انواع داخل ہو جاتی ہے —— یہ حضرت کی ابتدائی تحقیق تھی، مگر حضرت کا آخری راجح فیصلہ جو امداد الفتاویٰ میں جابجا ملتا ہے، وہ وہی ہے جو گذشتہ صفحات میں حضرت کے حوالہ سے نقل کیا جا چکا ہے۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ ابتداء میں حضرت گنگوہیؒ اور حضرت تھانویؒ کی تحقیق کے مطابق ہی فتویٰ دیتے تھے، کہ ہندوستان کی زمینوں پر عشر واجب ہے،[315] لیکن بعد میں انہوں نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا، اور پھر یہ فتویٰ دینے لگے کہ ہندوستان کی زمینوں پر عشر و خراج کچھ نہیں ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ایک مفصل فتویٰ نقل کر دیا جائے، تاکہ ان کا پہلا مسلک، پھر اس سے رجوع اور آخری موقف کی تفصیلات سامنے آجائیں:

-------- حواشی --

313 ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار:۳/۳۹۳

314 ۔ امدادالفتاویٰ:۲/۷۱

315 ۔ فتاویٰ دارالعلوم جدید:۶/۱۷۵،۱۸۷

الجواب: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ: والانامہ پہونچا، پہلے ایک زمانہ تک یہی علم رہا کہ ہندوستان کی عشری زمینوں میں عشر واجب ہے، اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی بعض تحریرات کے موافق یہ فیصلہ کیا[316] اور بہت جگہ فتویٰ دیا کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کو عشری سمجھنا چاہئے، کیوں کہ اراضی عشریہ میں عشر یا نصف عشر کا نکالنا بحکم آیت "وآتوا حقہ یوم حصادہ[317] مثل زکوٰۃ کے فرض ہے، پھر کچھ زمانہ کے بعد "مالابد منہ" حضرت قاضی ثناء اللہ صاحبؒ کی یہ تحقیق اور تصریح پر نظر پڑی کہ ہم نے اپنی کتاب میں زکوٰۃ کے مسائل کے ساتھ عشر کے احکام اس وجہ سے نہیں لکھے کہ ان دیار میں زمینیں عشری نہیں ہیں، اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ قاضی صاحبؒ کا یہ حکم فرمانا کہ یہاں عشری زمینیں نہیں ہیں، اس زمانہ کا متفقہ مسئلہ ہوگا کیوں کہ قاضی صاحبؒ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ (م ۱۱۷۶ھ) کے خاص تلمیذ اور حضرت شاہ عبد العزیز وغیرہ حضرات کے ہمعصر ہیں، اور سب حضرات باہم متفق ہیں، باہم کوئی خلاف نہیں ہے، ضروری ہے یہ مسئلہ اس زمانہ کا متفق علیہ مسئلہ ہوگا، کہ ہندوستان میں عشری زمینیں نہیں ہیں، پھر اس کے ساتھ عموماً یہ معمول دیکھ کر کہ کوئی اپنے بزرگوں میں عشر کا اہتمام مثل زکوٰۃ کے نہیں کرتا، تعجب ہوتا تھا، اور تردد بھی ہوتا تھا، اور گویا حضرت قاضی صاحبؒ کی تحقیق کی تائید ہوتی تھی کہ ایسا بھی کیا ہے کہ سب بزرگوں نے عشر کا اہتمام چھوڑ دیا، ضرور کوئی بات ہے، جس کی وجہ سے عملاً یہ متروک ہوگیا ہے، چند سال ہوئے

-------- حواشی --

316 - حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے مراد حضرت گنگوہیؒ ہیں، اس مقام پر حضرت گنگوہیؒ کا حوالہ ہے، اور ایک دوسرے فتویٰ میں حضرت تھانویؒ کا حوالہ ہے وہ فتویٰ ۶ / ۱۸۷ پر موجود ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں ہی کی تحقیقات پر اعتماد کرتے ہوئے حضرت مفتی صاحبؒ سابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔

317 - سورۃ الانعام۔ رکوع / ۴

ہیں کہ مولانا انور شاہ صاحبؒ یا کسی اور صاحب نے یہ فرمایا کہ شامی باب الزکوٰۃ میں یہ روایت ہے کہ دارالحرب کی زمینوں میں عشر واجب نہیں ہے، وہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، اس روایت کو دیکھا اور اس کو دیکھ کر حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ کی تحریر کی وجہ معلوم ہوئی کہ یہی وجہ ہے کہ وہ حضرت ہندوستان کی زمینوں کو عشری نہیں سمجھتے، کیوں کہ ہندوستان کو وہ حضرات دارالحرب سمجھتے تھے، شامی باب الزکوٰۃ کی عبارت یہ ہے:

"واحترز بہ عن دارہ وارضہ ارض الحرب الخ فان ارضھا لیست ارض خراج او عشر[318]

اور عبارت مالابد منہ کی یہ ہے:

"وتفصیل نصاب اجناس سوائم وقدر واجب آں طول دارد ودریں دیار ایں اموال بقدر وجوب زکوٰۃ نمی باشد لہٰذا مسائل زکوٰۃ آں مذکور نہ کردہ شد وہمچنیں احکام عشر زمین عشریہ کہ دریں دیار نیست ومسائل عاشر کہ بہ طرق وشوارع باشد کہ مذکور نہ کردہ شد"[319]

اس کے بعد ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ وجوب عشر کا حکم فرماتے تھے، اور تحریراً وتقریراً اس کو ظاہر فرمایا ہے، غالباً جناب کو بھی یاد ہوگا، یا معمول حضرت کا معلوم ہوگا اور اس میں شک نہیں کہ نصوص آیات واحادیث کا مقتضا بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ امام صاحبؒ جمیع ما اخرجت میں وجوب عشر کا حکم فرماتے ہیں، اور جیسا کہ زکوٰۃ دارالحرب میں ساقط نہیں ہوتی، بلکہ صاحب مال بطور خود ادا کرتا ہے، اسی طرح عشر بھی ہر جگہ واجب ہونا چ

-------- حواشی --------

318 - ردالمحتار علی الدر المختار: ۶۱/۲

319 - مالابد منہ: ۹۴، ۹۵

اہئے، ہاں چوں کہ عشر کے وجوب کے لئے زمین کا عشری ہونا ضروری ہے، اور جب کہ یہ کہا جاوے کہ دارالحرب کی اراضی عشریہ نہیں ہیں، تو پھر وجوب عشر کی بھی کوئی وجہ نہیں ہوگی، اور حضرت اقدس رحمۃ اللہ علیہ کا قول و فعل احتیاط پر مبنی کہا جائے، چنانچہ ہمارے مرشد حضرت مولانا شاہ رفیع الدین صاحب قدس سرہ (مہتمم دارالعلوم دیوبند) بھی اپنے خاص لوگوں کو عشر نکالنے کا حکم فرمایا کرتے تھے اور اس بناء پر حضرت والد ماجد صاحب جو کچھ محاصل غلہ میں سے بقدر حصہ بندہ کو دیا کرتے تھے، کہ وہ دس بیس دھڑی تقریباً ہوتا تھا، تو بندہ گھر کہہ دیتا تھا، کہ دس دھڑی میں سے ایک دھڑی اللہ واسطے دیدو۔[320]

فتاویٰ دارالعلوم کے دلائل کا جائزہ

حضرت نے اپنے اس مفصل فتویٰ میں اپنا موقف پوری طرح واضح کر دیا ہے، کہ شرعی طور پر ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، اور جن اکابر کے بارے میں مشہور تھا کہ وہ عشر نکالنے کو کہتے تھے، اور خود بھی نکالتے تھے، تو ان کے قول و فعل کو احتیاط و تقویٰ پر پر محمول کیا ہے، اور اپنے موقف پر قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی کتاب مالابد منہ، اور فتاویٰ شامی کی عبارت، اور عشر کے بارے میں اکابر کی بے التفاتیوں سے استدلال فرمایا ہے، حضرت کا استدلال کافی مضبوط ہے، مگر اس پر کئی اعتبار سے غور کیا جاسکتا ہے:

۱- جہاں تک قاضی ثناء اللہ صاحبؒ کی عبارت کا تعلق ہے، تو اس کے بارے میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ حضرت نے صرف عشر کے بارے میں فرمایا ہے کہ ہندوستان کی اراضی عشری نہیں ہیں، کیا یہاں کی اراضی خراجی بھی نہیں ہیں؟ اس کی نفی بھی آپ نے نہیں فرمائی ہے، ——— البتہ اس تاویل پر یہ کلام کیا جاسکتا ہے کہ قاضی صاحبؒ نے عشر ایک خاص اصطلاحی معنیٰ میں استعمال نہیں کیا ہے، بلکہ اس سے ایک وسیع مفہوم یعنی مطلق وظیفۂ ارض مراد لیا ہے، اس لئے کہ اگر قاضی صاحبؒ کا مقصود صرف عشر کی نفی

-------- حواشی --

320 - فتاویٰ دارالعلوم: ۶/ ۱۷۴ تا ۱۷۶

کرنا ہوتا، اور ہندوستان کی اراضی کو خراجی تسلیم کرتے تو خراج کے احکام اپنی کتاب میں ضرور ذکر فرماتے۔

مگر اس شبہ کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ قاضی صاحبؒ کی کتاب "مالابد منہ" صرف عبادات کے موضوع پر لکھی گئی ہے، اس میں زندگی کے تمام مسائل تحریر نہیں کئے گئے ہیں، بس نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، قربانی، عقیقہ اور کچھ کفر وایمان کے بارے میں اس میں بحثیں موجود ہیں، عشر بھی چوں کہ زکوٰۃ ہی کی طرح کی ایک عبادت ہے، اس لئے عشر بھی زکوٰۃ کے ذیل میں آنا چاہئے تھا، مگر چوں کہ ہندوستان کی زمینیں عشری نہیں ہیں، اس لئے اس کے احکام ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں تھی۔

اس کے برخلاف خراج خالص ٹیکس ہے، جو موضوعی طور پر ایک قسم کی عقوبت ہے، اس بناء پر عبادات کے ذیل میں خراج کے احکام داخل کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔

یہ الگ مسئلہ ہے کہ خراج مسلمانوں پر عائد ہوجانے کی بناء پر عبادت بن جائے گا، یا اس وقت بھی محض وظیفۂ ارض ہی رہے گا، فقہی عبارات کی روشنی میں (جیسا کہ اس کے بارے میں کچھ ہم آگے بھی عرض کریں گے، انشاء اللہ) ایسا لگتا ہے کہ خراج مسلمانوں پر عائد ہوجانے کے باوجود بھی حقیقی طور عبادت نہیں بنتا، البتہ چوں کہ اس کے مصارف امور خیر ہیں، اس بناء پر فقہاء لکھتے ہیں کہ اگرچہ اسلامی حکومت نہ ہو، مگر خراج مسلمانوں کو اپنے طور پر نکالنا چاہئے، اور اس رقم سے ان امور میں حصہ لینا چاہئے، جن سے مسلمانوں کا علمی، دینی، ملی یا اقتصادی فائدہ ہو، لیکن یہ نکالنے کی تاکید محض مآل اور انجام پر نگاہ کرتے ہوئے ہے، اصالۃً یہ حکم نہیں ہے، اسی لئے فقہاء نے یہ رخصت دی ہے کہ اگر صاحب خراج خود مصرف ہو، یعنی دینی، ملی، یا قومی مفادات میں مشغول ہو، تو خود بھی اس رقم سے استفادہ کرسکتا ہے، یعنی خراج نکالنے کی اسے کوئی ضرورت نہیں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج اپنی اصل کے لحاظ سے کبھی عبادت نہیں بنتا، اس لئے قاضی صاحبؒ نے اپنی کتاب میں خراج کے احکام، ہندوستان کے خراجی ہونے کے باوجود ذکر نہیں کئے، تو ان کی کتاب کے موضوع کے لحاظ سے ان پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

۲- یہیں سے عشر کے بارے میں اکابر کی بے التفاتیوں کا راز بھی واشگاف ہوتا ہے، جس کو حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے بطور تائید پیش کیا ہے ان حضرات کی بے توجہی اس کی دلیل تھی کہ ان

حضرات کے نزدیک ہندوستان کی اراضی عشری نہیں تھیں، اس لئے عشر نکالنے کی کوئی حاجت نہ تھی، رہا خراج نکالنے کا معاملہ، تو اس کے بارے میں حضرت مفتی صاحب نے سکوت کیا ہے، مگر ایسا معلوم پڑتا ہے کہ وہ حضرات خراج بھی نہیں نکالا کرتے تھے، ورنہ حضرت مفتی صاحب ضرور اس کا تذکرہ کرتے،——— خراج نہ نکالنے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ چوں کہ وہ حضرات امت، اور دین کے کاموں میں مصروف تھے، اس لئے وہ بجاطور پر خراج کے مصارف تھے، اس بناء پر ممکن ہے کہ وہ حضرات اپنے کو مصرف خراج سمجھ کر اس رقم کو خود ہی استعمال کر لیتے ہوں۔

اور اس کا بھی امکان ہے کہ جو حضرت مفتی صاحب کا خیال ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے، اس لئے یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، اس بناء پر یہ اکابر عشر وخراج کسی کے لئے کوئی اہتمام نہیں کرتے تھے، مگر اس کے بارے میں تھوڑی سی وضاحت چند سطروں بعد ہم کریں گے۔

۳-شامی کی عبارت سے حضرت کا استدلال درست ہے، بلاشبہ علامہ شامی نے دارالحرب کی زمینوں کو غیر عشری وغیر خراجی قرار دیا ہے، اور اس میں کوئی قید نہیں ہے کہ وہ دارالحرب ایسا ہو، جو اصلی ہو، یعنی شروع سے ابتک دارالحرب ہو، کبھی اسلامی حکومت وہاں نہ آئی ہو، علامہ شامیؒ نے مطلق دارالحرب لکھا ہے، خواہ وہ دارالحرب اصل سے ہو، یا ایک زمانے میں دارالاسلام تھا، اور بعد میں دارالحرب بن گیا، اس لئے شامی کی عبارت کا صاف مطلب یہی ہے کہ ہر قسم کے دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی۔

ہمارے اکابر میں حضرت مفتی شفیع صاحبؒ، اور مفتی رشید صاحبؒ دونوں بزرگوں نے حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کے اس استدلال پر تنقید کی ہے، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ شامی کی باب الرکاز والی عبارت میں دارالحرب سے مراد مطلق دارالحرب نہیں ہے، بلکہ صرف وہ ہے جو ابتداء سے آج تک دارالحرب ہو، ایسے دارالحرب میں چوں کہ کسی مسلمان کے زمین خریدنے، یا کسی زمین کے مالک ہونے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے عشر کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا، رہے کافر تو وہ احکام عشر کے مخاطب نہیں بن سکتے ہیں۔

اس کی تائید کے لئے انہوں نے شمس الائمہ سرخسی کی کتاب شرح سیر کبیر کی عبارت پیش کی ہے

،اور اس پر غور کرنے کی دعوت دی ہے، عبارت یہ ہے:

"لان العشر والخراج انما يجب فی ارض المسلمين وهذه اراضی اهل الحرب ليست بعشرية ولا خراجية[321]

اس لئے کہ عشر و خراج صرف مسلمانوں کی زمین میں واجب ہوتے ہیں، اور یہ اہل حرب کی زمینیں ہیں، جو نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔

اس عبارت میں مسلمین کے مقابلے میں اہل الحرب لایا گیا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل حرب سے مراد ایسا مقام ہے، جہاں مسلمان نہ ہوں، ورنہ مسلمین سے مقابلہ بے معنیٰ ہو جائے گا، جبکہ ہندوستان کا معاملہ ایسا نہیں ہے یہاں صدیوں تک مسلمانوں کی حکومت رہی ہے، اور آج بھی کروڑوں مسلمان یہاں رہ رہے ہیں، اس لئے یہ اصلی دارالحرب نہیں ہے اور اس پر شامی کی عبارت منطبق نہیں ہے[322]

مگر اس عبارت کا یہ مفہوم کوئی یقینی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا ایک واضح مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں اہل حرب اور مسلمین کا تقابل دراصل دارالحرب اور دارالاسلام کے معنیٰ میں ہے، اور عبارت کا حاصل یہ ہے کہ عشر و خراج صرف دارالاسلام میں واجب ہوتے ہیں، دارالحرب میں نہیں۔

اولین اکابر میں سے کسی نے شامی کی مذکورہ عبارت کا وہ مطلب نہیں لیا، جو حضرت مفتی شفیع صاحبؒ نے لیا ہے، نہ حضرت مفتی عزیز الرحمان صاحبؒ مفتی اول دارالعلوم دیوبند نے، اور نہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے جن کی توجہ سے وہ عبارت مفتی عزیز الرحمان صاحب کی نگاہ میں آئی تھی، علامہ کشمیری کے ذہن میں بھی دارالحرب کا کوئی مقید مفہوم نہیں تھا۔

خود حضرت تھانویؒ جو اپنے وقت میں مجدد الفقہ بھی تھے، انہوں نے بھی اس عبارت کا وہی مطلب سمجھا، حضرت تھانویؒ کا ایک فتویٰ سابق میں نقل کیا جا چکا ہے۔

-------- حواشی --

321 ۔ شرح السیر الکبیر: ۴/ ۳۰۳

322 ۔ جواہر الفقہ: ۲/ ۲۶۳، ۲۶۴

ایک دوسرے فتویٰ میں لکھتے ہیں:

"البتہ در مختار کی باب الرکاز والی عبارت مشعر ہے عدم وجوب عشر وخراج کو، مگر یہ موقوف ہے دارالحرب ہونے پر، اور اس میں گنجائش کلام ہے [323]

اسی طرح کی ایک عبارت امداد الفتاویٰ ۲ / ۶۷ پر بھی ہے۔

ان عبارات سے صاف جھلکتا ہے کہ عبارت کا مفہوم حضرت تھانویؒ کے ذہن میں بھی وہی ہے، جو اس کے ظاہر سے متبادر ہوتا ہے، البتہ ہندوستان کو دارالحرب مانا جائے یا نہیں اس میں حضرت کو تردد ہے۔

حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ جنہوں نے ہندستان میں وجوب عشر کا انکار کیا ہے، ممکن ہے کہ شامی کی یہ عبارت ان کی نظر میں ہو، جیسا کہ حضرت مفتی عزیز الرحمان صاحبؒ کا خیال ہے۔

ان وجوہ کے پیش نظر شامی کی مذکورہ عبارت سے حضرت مفتی اول دارالعلوم دیوبند کا استدلال بڑی حد تک درست ہے کہ ہندوستان اگر دارالحرب ہے، تو اس کی اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی، جیسا کہ اس دور کے بہت سے اکابر کا فتویٰ تھا۔

پس چہ باید کرد

مگر حضرت مفتی صاحبؒ کا فتویٰ زمانہ کے بدلنے سے بدل چکا ہے، حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ کے عہد سے ۱۹۴۷ء تک کے بارے میں یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے، کہ اس دوران ہندوستان دارالحرب رہا، اور اس دوران جن اکابر نے بھی اس کے دارالحرب ہونے، یا اس کی اراضی کے عشری وخراجی ہونے کا فتویٰ دیا بالکل بجا دیا، شرعی طور پر اس وقت یہی حکم تھا، اس لئے کہ اس دوران ہندوستان پر قانونی اور عملی دونوں طور پر انگریزوں کا تسلط رہا،، اور ہندو اور مسلمان دونوں ان کے محکوم رہے، اسلامی ہندوستان پر جب انگریزوں کا کامل تسلط اور غلبہ ہو گیا، اور برطانیہ کی نو آبادیات میں یہ شامل ہو گیا، تو یہ بلا شبہ دارالحرب بن گیا، لیکن ۱۹۴۷ھ کے بعد جب ہندستان انگریزوں کے پنجے سے آزاد ہوا، اور یہاں ایک جمہوری انداز کی

-------- حواشی --

323 - امداد الفتاویٰ: ۲ / ۶۴

حکومت قائم ہوئی، جس میں تمام قوموں کو آئینی طور پر مساوی حقوق حکومت وشہریت دیئے گئے، اس لئے قانونی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، کہ یہاں خالصتاً صرف ایک قوم کی حکومت ہے، اور مسلمان یہاں کی حکومت میں شامل نہیں ہیں، فسادات کا مسئلہ کوئی قانونی مسئلہ نہیں ہے، وہ لا قانونیت کی پیداوار ہے، اس لئے لا قانونیت سے پیدا ہونے والے حالات کی بناء پر ہندوستان کی قانونی پوزیشن کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جب قانون کی زبان میں گفتگو ہوگی، تو ہندوستان کو دارالحرب کہنا مشکل ہوگا، البتہ یہ دارالاسلام بھی نہیں ہے۔

اس لئے آج کے دور میں ہندوستان کا دارالحرب ہونا قطعی نہیں، اس بناء پر عشر و خراج کے احکام محض شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہو سکتے ہیں، ہماری تحقیق کے مطابق چوں کہ موجودہ ہندوستان کا بیشتر حصہ خراجی ہے، اس لئے احتیاطاً مسلمانوں پر خراج عائد رہے گا، اور مسلمانوں کو اپنے طور پر خراج نکالنا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

مجہول الحال اراضی کا حکم

☆جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو، وہ اگر مسلمانوں کے قبضے میں نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہے، اور درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت یا علم نہ ہو، تو ان کو استصحاب حال کی بناء پر عشری قرار دیا جائے گا، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں اکابر کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے۔

فقہاء کا مزاج یہ ہے کہ جس زمین کے بارے میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اور عشری و خراجی دونوں کے امکانات سامنے آجاتے ہیں، تو اگر وہ زمین مسلمان کی ملکیت میں ہوتی ہے تو اس کو عشری قرار دیتے ہیں، ——— مثلاً امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول پیچھے نقل کیا جا چکا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے حکومت کی اجازت سے کوئی غیر آباد زمین آباد کی، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا، اگر آس پاس کی زمینیں عشری ہیں، تو اس زمین کو بھی عشری قرار دیا جائے گا، اور اگر خراجی ہیں ، تو اس کو بھی خراجی قرار دیا جائے گا، اور اگر عشری و خراجی دونوں قسم کی زمینیں ہوں تو عشری کا حکم لگایا

جائے گا،ـــــــ علامہ شامیؒ کے نزدیک امام ابویوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے[324]

اس جزیئے سے فقہاء کے مزاج کا اندازہ ہوتا ہے، اس کو دیکھتے ہوئے ایسی زمین جس کے بارے میں عشری وخراجی ہونا متعین نہ ہو، اس کو عشری کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔۔۔۔ہندستان کی صورت حال یہی ہے کہ جب نو آباد زمین کے آس پاس عشری وخراجی دونوں قسم کی زمینیں ہیں، تو عشری وخراجی دونوں ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا، ایسے موقعہ پر مسلمان کے شایان شان اس کو عشری قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔

سرکاری محصول سے عشر وخراج ساقط نہیں ہوتے

☆ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری عشر تو بہر حال نہیں ہے، اس پر تمام علماء کا تقریباً اتفاق ہے، اس لئے کہ نہ حکومت عشر کے نام سے لیتی ہے، اور نہ کوئی اس نیت سے دیتا ہے، اس کے علاوہ عشر عبادت ہے، جس طرح انکم ٹیکس دینے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی، اسی طرح عشر بھی ساقط نہ ہو گا، البتہ اگر حکومت اسلامیہ ہو، اور عشر کہہ کر لیتی ہو، اور مصارف عشر پر اس کو خرچ کرتی ہو، تو عشر ادا ہو جائے گا[325]

لیکن اگر خراجی زمین سے سرکار مالگذاری لیتی ہے، تو اس کو خراج قرار دیا جائے یا نہیں؟ اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمان مفتی اول دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ یہ ہے کہ خراج ساقط ہو جائے گا، اور حکومت کے لئے ہوئے محصول ہی کو خراج قرار دیا جائے گا، جیسا کہ ان کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے:

> الجواب: عشری زمین سے محصول لینا مسقط عشر نہیں ہے "ھذا ھو الاحتیاط" ہاں اگر زمین عشری نہ ہو بلکہ خراجی ہو تو محصول دے دینا ہی کافی ہے، یعنی عشر اس میں واجب نہیں ہے[326]

-------- حواشی --

324 ۔ ردالمحتار علی الدر المختار: ۳/ ۲۶۷

325 ۔ شامی: ۲/ ۳۲، امداد الفتاویٰ: ۲/ ۶۱، فتاویٰ دارالعلوم: ۶/ ۱۸۲، جواہر الفقہ: ۲/ ۲۷۵، احسن الفتاویٰ: ۴/ ۳۳۸

326 ۔ فتاویٰ دارالعلوم: ۶/ ۱۸۲

ان کے علاوہ اکثر علماء کرام کا خیال یہ ہے کہ خراج اگر حکومت اسلامیہ وصول کرتی ہے، تو چوں کہ وہ عموماً امور خیر میں خرچ کرتی ہے، اس لئے خراج ادا ہو جائے گا، لیکن غیر مسلم حکومت (مثلاً ہندستان کی حکومت) اگر زمین سے مالگذاری یا محصول لیتی ہے، تو اس کو خراج نہیں کہا جائے گا، بلکہ مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ ذاتی طور پر خراج ادا کریں، اور امور خیر میں خرچ کریں، محقق ہمایونیؒ نے اپنی کتاب "سراج الہند فی خراج السندھ" میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت کے ساتھ لکھا ہے، اور اس مسئلے میں پیش آنے والے شبہات کے تشفی بخش جوابات دیئے ہیں،—— اس کے بعد فیصلہ کن انداز میں لکھا ہے:

پس بدانکہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید اورا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ از عہدۂ آں بیروں آید، ودر قیامت ماخوذ نہ گردد، اما آنچہ حکام نصاریٰ می گیرند، پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد۔
لان الکافرین لیس لھم ولایۃ اخذ الخراج من المسلمین وایضاًلیسوا بمصارف الخراج کما فی جامع الفصولین[327]

ہمایونی کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر حکومت غیر اسلامیہ خراج کہہ کر بھی وصول کرے، تو بھی خراج ادا نہیں ہو گا، امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانویؒ کے ایک فتویٰ کے الفاظ یہ ہیں:

عشر و خراج از حقوق شرعیہ است پس چنانکہ انکم ٹیکس مسقط زکوٰۃ نیست ہمچنیں محصول سرکاری مسقط ایں حقوق نباشد[328]

خراج کی شرعی حیثیت

☆عشر کی ادائیگی بلا شبہ عبادت ہے، مگر خراج اپنی اصل کے لحاظ سے عبادت نہیں ہے، لیکن چونکہ اس کے مصارف امور خیر ہیں، اس لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ مسلمانوں پر خراج اپنے تئیں نکالنا واجب ہے، گویا مسلمان پر عائد ہونے کے بعد خراج ثانوی درجہ میں عبادت بن جائے گا، اور اس کی نیت کے مطابق

-------- حواشی ---

327 ۔ احسن الفتاویٰ:۴/۳۳۸

328 ۔ امداد الفتاویٰ:۲/۷۵

اس کو ثواب ملے گا، البتہ اگر صاحب خراج خود مصارف میں سے کوئی مصرف ہے، مثلاً عالم دین ہے، تو وہ خراج اپنے صرف میں بھی لاسکتا ہے، اس کو خراج الگ سے نکالنے کی ضرورت نہیں ہے۔

امدادالفتاویٰ کے ایک سوال وجواب سے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے:

سوال: آج کل خراج کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اگر ادا کیا جائے تو اس کا مصرف و مقدار کیا ہے؟

الجواب:فی الدرالمختار یجوز ترک الخراج للمالک لا العشروفی ردالمحتار ترک السلطان او نائبہ الخراج لرب الارض اووھبہ ولو بشفاعۃ جاء عند الثانی وحل لہ لو مصرفا والا تصدق بہ،بہ یفتیٰ ومافی الحاوی من ترجیح حلہ لغیرالمصرف خلاف المشهور[329]

وفی الدرالمختار وثالثها خراج الی قولہ وثالثها حواہ مقاتلون وفی ردالمحتارالذی فی الهدایۃوعامۃالکتب المعتبرة انہ یصرف فی مصالحنا کالثغور وبناء القناطر والجسور و کفایۃ العلماء والقضاۃ والعمال ورزق المقاتلۃ وذراریهم[330]

اس عبارت سے یہ امور مستفاد ہوئے:

(۱) اگر یہ شخص خراج کا مصرف ہو تو اپنے مصرف میں خراج لاسکتا ہے۔(۲) اگر مصرف نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔(۳) مصارف خراج میں سے علماء بھی ہیں[331]

ایک جگہ حضرت تھانویؒ نے خراج کو حق شرعی قرار دیا ہے[332]

اخراجات کی منہائی کا مسئلہ

☆ آج جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے

-------- حواشی --

[329] ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار:۲/۹۱

[330] ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار:۲/۹۲و۹۳

[331] ۔ امدادالفتاویٰ:۲/۶۵

[332] ۔امدادالفتاویٰ:۲/۷۰

عشر کی مقدار میں نہ کمی کی جاسکتی ہے، اور نہ اصل پیداوار سے ان اخراجات کو منہا کر کے عشر ادا کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

فقہاء کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے، وہ صرف سینچائی میں آنے والے اخراجات کا اعتبار کرتے ہیں، اور اس کی بناء پر عشر نصف عشر میں تبدیل ہو جاتا ہے، مگر اس کے سوا دوسرے اخراجات جن کا تعلق پانی کے بجائے بذات خود کھیت سے ہے، ان کا لحاظ نہیں کرتے، ان کی بناء پر نہ وہ وظیفۂ عشر میں کوئی تبدیلی کرتے ہیں، اور نہ اخراجات کو منہا کرنے کی اجازت دیتے ہیں، جیسا کہ شامیؒ کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے:

"وتجب فی مسقی سماء وسیح بلا شرط نصاب و بقاء وحولان حول الخ یجب العشرویجب نصفہ فی مسقی غرب ودالیۃ لکثرۃ المؤنۃ الخ بلا رفع مؤن الزرع و بلا اخراج البذر لتصریحھم بالعشرفی کل الخارج[333]

مزارعت کی صورت میں عشر وخراج کس پر ہے

☆ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے، ان میں عشر وخراج کس پر واجب ہے، اس کی تعیین کے لئے ہمیں مزارعت کی مختلف صورتوں کو سامنے رکھنا ہوگا، فقہاء نے مجموعی طور پر مزارعت کی سات (۷) صورتیں لکھی ہیں:

۱۔ زمین اور بیج ایک کے ہوں، اور آلات کاشت اور محنت دوسرے کی۔

۲۔ زمین ایک کی باقی سب دوسرے کا۔

۳۔ محنت ایک کی باقی سب دوسرے کا۔

۴۔ زمین اور آلات کاشت ایک کے، بیج اور محنت دوسرے کی۔

۵۔ آلات کاشت اور بیج ایک کے، زمین اور محنت دوسرے کی۔

-------- حواشی --

333 - الدر المختار علی ھامش رد المحتار: ۲/ ۶۶

۶۔ آلات کاشت ایک کے، باقی سب دوسرے کا۔

۷۔ بیج ایک کی، باقی سب دوسرے کا۔

ان سات صورتوں میں سے پہلی تین صورتیں مزارعت صحیحہ کی ہیں، اور آخری چار مزارعت فاسدہ کی[334]

اس وضاحت کے بعد عشر و خراج کے احکام اس طرح عائد ہوں گے، خراج موظف تو ہر صورت میں زمیندار پر ہوگا، خواہ مزارعۃ فاسدہ ہو یا مزارعۃ صحیحہ، جیسا کہ شامی کی اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے:

"ثم اعلم ان هذا كله فى العشر اماالخراج فعلى رب الارض اجماعاً[335]

یہاں خراج سے مراد علماء کے بیان کے مطابق خراج موظف ہے، اس لئے کہ فقہی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراج مقاسمہ اور عشر دونوں کے احکام مأخذ میں ایک ہی جیسے ہیں[336]

اور عشر و خراج مقاسمہ میں یہ تفصیل ہے کہ مزارعت صحیحہ میں مفتیٰ بہ قول کے مطابق زمیندار اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصے کا عشر و خراج نکالیں گے[337]

اور مزارعت فاسدہ میں اگر بیج زمیندار کی طرف سے ہے، تو عشر و خراج مقاسمہ دونوں زمیندار پر واجب ہیں، اور اگر بیج بٹائی دار کی طرف سے ہے، تو یہ اجارۃ الارض کے حکم میں ہے، یعنی اگر زمیندار اجرت بہت زیادہ لیتا ہے، اور مستأجر کے پاس بہت کم بچتا ہے، تو عشر و خراج مقاسمہ زمیندار پر ہے، اور اگر اجرت کم لیتا ہے، مستأجر کو بچت زیادہ ہوتی ہے، تو عشر اور خراج مقاسمہ مستأجر پر ہے، ہمارے زمانے میں عموماً اجرت کم لی جاتی ہے، مستأجر کی آمدنی زیادہ ہوتی ہے، اس لئے عشر و خراج مقاسمہ مستأجر پر ہوگا[338]

-------- حواشی --

334 ۔ردالمحتار: ۵/۱۹۵

335 ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار: ۲/۷۶

336 ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار: ۳/۳۵۹

337 ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار: ۲/۷۶

338 ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار: ۲/۷۵

انہی تفصیلات کے ساتھ عصر حاضر کے اکابر نے بھی فتویٰ دیا ہے، اردو کتب فتاویٰ میں اس قسم کے متعدد فتاویٰ موجود ہیں۔

اگر زمیندار اور بٹائی دار میں سے ایک غیر مسلم ہو، تو غیر مسلم پر عشر واجب نہ ہو گا، اور موجودہ ہندستان میں خراج بھی واجب نہ ہو گا، اس لئے کہ خراج غیر مسلموں سے حکومت اسلامیہ وصول کرتی ہے، اور وہ ہندوستان میں مفقود ہے، جو مسلمان ہے، اور اس پر عشر واجب ہے، تو وہ اپنے حصے کا عشر ادا کرے، غیر مسلم پر کچھ واجب نہیں ہے۔

عشر کے لئے کوئی نصاب نہیں

☆حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے، بشر طیکہ وہ ایک صاع (۳۸ء۵۳۸ کلو گرام) سے زیادہ ہو، اس کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کے الفاظ عام ہیں:

"مما اخرجنا لکم من الارض" [339]
"و آتوا حقہ یوم حصادہ"[340]

صاحبین کے نزدیک اشیاء کے لحاظ سے مختلف نصاب ہیں، مگر فقہاء نے امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اور یہی ہمارے علماء دیوبند کا پسندیدہ مسلک بھی ہے، شامی کی عبارت ہے:

"قال فی شرح التنویر ویجب العشر فی عسل وان قل(الی ان قال) بلا شرط نصاب وبقاء وحولان حول ، وفی رد المحتار (وقولہ بلا شرط نصاب و بقاء) فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً وقیل نصفہ" [341]

-------- حواشی --------

339 ۔ سورہ البقرہ:۲۶۷

340 ۔ سورہ الانعام:۱۴۱

341 ۔ ردالمختار علی الدر المختار: ۲/۶۷

عشر کس قسم کی پیداوار پر واجب ہے؟

☆عشر ہر ایسی پیداوار میں واجب ہے جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو، اور عادةً اس کی کاشت کر کے فائدہ اٹھایا جاتا ہو، خودرو گھاس یا بیکار قسم کے درخت اگر باغ یا کھیت میں ہو جائیں تو ان پر عشر نہیں، گھاس، اور بانس اور جانوروں کے لئے اگایا جانے والا چارہ اگر آمدنی کی غرض سے اگائے گئے ہوں، تو ان میں عشر واجب ہے ورنہ نہیں، مثلاً صرف اپنے جانوروں کے کھلانے کے لئے گھاس یا چارہ اگایا گیا ہو، اس سے کوئی آمدنی مقصود نہ ہو، تو عشر واجب نہیں ہے، یہی حکم پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ کا بھی ہو گا۔

"يجب العشرفی مسقی سماءای مطروسیح کنهربلا شرط نصاب الی قوله الافيمالا يقصد به استغلال الارض نحو حطب وقصب فارسی وحشيش وتبن وسعف وصمغ وقطران و خطمی واشنان وشجرقطن وباذنجان وبذربطيخ وقثاء وادوية كحلبة وشونيزحتى لواشغل ارضه بها وجب العشر [342]

"اذا اتخذ ارضه مقصبة او مشجرة اومنبتاً للحشيش و ساق اليه الماءومنع منه الناس يجب فيه العشر [343]

مچھلی کی کاشت پر عشر نہیں

☆قواعد فقہیہ، اور عشری تفصیلات پر نگاہ ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے، کہ مچھلی کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے، اس پر دیگر اموال و عروض کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ عشر و خراج کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ زمین کی پیداوار سے ہے، جیسا کہ قرآن کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے:

-------- حواشی --

342 - شامی:۲/ ۶۸

343 - الهداية شرح بداية المبتدي ج 1 ص ۱۱۰ أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني سنة الولادة 511هـ/ سنة الوفاة 593هـ الناشر المكتبة الإسلامية

-الجوہرۃ:۱/ ۴۸۲

۱۔انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض[344]
۲۔وآتوا حقہ یوم حصادہ[345]

جب کہ مچھلی کی کاشت کا زمین سے کوئی تعلق نہیں ہے،——— اسی بناء پر فقہاء نے پانی، پٹرول، یا تیل کے چشموں میں عشر کو واجب نہیں کیا ہے، ان چشموں کے آس پاس جو قابل زراعت یا آباد زمینیں ہیں، ان میں عشر و خراج واجب ہوں گے، مگر خود ان چشموں کی پیداوار پر عشر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ زمین کی پیداوار نہیں ہیں:

"ولافی عین قیر ای زفت ونفط دھن یعلوا الماء مطلقا ای فی ارض عشر او خراج و لٰکن فی حریمھا الصالح للزراعۃ من ارض الخراج خراج لافیھالتعلق الخراج بالتمکن من الزراعۃ واما العشر فیجب فی حریمھا العشری ان زرعہ والالا لتعلقہ بالخارج(درمختار) (قولہ ولا فی عین قیر) لانہ لیس من انزال الارض انما ھو عین فوارۃ کعین الماء فلا عشرفیھاولا خراج " [346]

اس سلسلے میں ہمیں حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ کے اس مکتوب سے بھی روشنی ملتی ہے، جو انہوں نے اپنے ایک گورنر کو تحریر فرمایا تھا:

"ان لا یأخذ من السمک شیئاً حتیٰ یبلغ مائتی درھم فاذا بلغ مائتی درھم فخذ منہ الزکاۃ"[347]

کہ مچھلی کی پیداوار سے کچھ اس وقت تک نہ لیا جائے، جب تک کہ وہ نصاب زکوٰۃ تک نہ پہونچ جائے، پس جب نصاب تک پہونچ جائے، تو اس میں سے زکوٰۃ وصول کرو۔

معلوم ہوا کہ مچھلی کی کاشت میں زکوٰۃ واجب ہے نہ کہ عشر۔

-------- حواشی --

344 - سورہ البقرہ:۲۶۷

345 - سورہ الانعام:۱۴۱

346 - ردالمختار علی الدر المختار:۲/ ۵۸

347 - کتاب الاموال لابی عبید: /۳۴۸

شہتوت کے باغات کا حکم

☆فقہاء کی عبارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ریشم میں عشر واجب نہیں ہے، جیسا کہ شامی کی اس عبارت سے سمجھ میں آتا ہے:

"یجب العشر فی عسل وان قل(درمختار)وصرح بالعسل اشارۃ الی خلاف مالک والشافعی حیث قالا لیس فیہ شئ لانہ متولدمن حیوان فاشبہ الابریسم ودلیلنا مبسوط فی الفتح"[348]

اور ہدایہ میں ہے:

"وفی العسل العشراذاخذمن ارض العشر وقال الشافعی لایجب لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم ، لنا قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی العسل العشر ولان النحل یتناول من الانوار والثماروفیھماالعشر فکذا فیما یتولد منھما بخلاف دود القز لانہ یتناول من الاوراق ولا عشر فیھا" [349]

لیکن یہ شکل کہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش وپرداخت کے لئے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتدبہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشتکاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، ایسی صورت میں چونکہ ان آمدنیوں کا تعلق براہ راست زمین سے ہوگیا، اور زمین کا ایک حصہ باقاعدہ طور پر اس کے لئے مشغول کردیا گیا، اس لئے ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہونا چاہئے، اس کی دو وجوہ سمجھ میں آتی ہیں:

(۱)اس لئے کہ اس صورت میں معاملہ صرف ریشم یا اس کے کیڑے کا نہیں رہا، بلکہ زمین کے اس حصہ کا بھی ہے، جس میں توت کے درخت لگائے گئے ہیں، اور اسی مقصد کے لئے لگائے گئے ہیں، اس لئے "مما اخرجنا لکم من الارض" کا یہ مصداق بن سکتا ہے، اور عشر ان کی پیداوار پر واجب ہوگا۔

(۲)دوسرے جب اس طور پر ہم غور کرتے ہیں کہ ایک طرف فقہاء نے شہد میں عشر کو واجب

-------- حواشی --

348 - ردالمحتار علی الدرالمختار: ۲/ ۵۳

349 - ہدایہ علی فتح القدیر: ۲/ ۱۹۲

قرار دیا ہے، دوسری طرف سائمہ جانوروں کے دودھ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، جب کہ دودھ اور شہد دونوں جانوروں ہی سے پیدا ہوتے ہیں، اس فرق کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے، کہ دودھ میں زکوٰۃ اس لئے واجب نہیں ہے کہ اس کی اصل، یعنی حیوانات سائمہ میں زکوٰۃ واجب ہے، اور شہد میں عشر اس لئے واجب ہے کہ اس کی اصل یعنی مکھیوں میں عشر یا زکوٰۃ واجب نہیں ہے، گویا فرق کی بنیاد یہ ہے کہ جس کے اصل میں زکوٰۃ واجب ہوگی، اس کی پیداوار میں زکوٰۃ نہیں ہوگی، اور جس کی اصل میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس کی پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہوگی، مثلاً زمین زکوٰۃ نہیں ہے، تو اس کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

اس کی روشنی میں ریشم کے کیڑوں کو سمجھا جاسکتا ہے، کہ کیڑوں میں عشر یا زکوٰۃ واجب نہیں ہے، تو اس کی پیداوار میں شہد کی طرح عشر واجب ہونی چاہئے، زکوٰۃ اس لئے نہیں کہ جس طرح شہد کی مکھی مختلف درختوں سے مواد چوس کر شہد نکالتی ہے، اسی طرح ریشم کے کیڑے توت کے درختوں سے مواد لیکر ریشم تیار کرتے ہیں، اس طرح دونوں کا تعلق درختوں ہی سے ہے، اس لئے شہد کی طرح ریشم کی کاشت پر بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔

ثمر دار اور بے ثمر باغات کا مسئلہ

☆ ایسے باغات جن کے درختوں سے پھل مقصود ہوتے ہیں، ان میں تو بلاشبہ عشر واجب ہے، اسی طرح وہ باغات جن سے پھل تو مقصود نہ ہو، مگر اس کے درخت عمارت، فرنیچر وغیرہ میں کام آتے ہوں تو قاعدہ کے مطابق ان میں بھی عشر واجب ہونا چاہئے، اس لئے کہ ما سقته السماء، اور مما اخرجنا لكم من الارض کے عموم میں وہ بھی داخل ہیں، ——— البتہ وہ باغات جن کے درخت محض جلانے کے کام میں آتے ہیں، ان میں عشر واجب نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"قال ابو حنيفة فی قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر سواء سقی سيحاً او سقته السماء الا القصب والحطب والحشيش[350]

------- حواشی ---

[350] - ہدایہ: ۱/ ۱۸۳

فتاویٰ دارالعلوم میں اسی قسم کا ایک فتویٰ موجود ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

باغ کے ثمر میں عشر واجب ہے، سوختہ میں نہیں۔[351]

البتہ اگر باغ اسی مقصد کے لئے لگایا گیا ہو، کہ اس سے جلانے کے کام آنے والی لکڑیوں کو فروخت کرنا ہے، تو اس میں عشر واجب ہو گا:

"نحو حطب--- حتی لو اشغل ارضہ بھا یجب العشر" [352]

سبزیوں میں عشر واجب ہے

☆ سبزیاں جو زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر تیں، اگر ان کا مقصد تجارت ہے، تو ان کو مال تجارت قرار دے کر زکوٰۃ واجب ہو گی، عشر واجب نہ ہو گا، اور اگر مقصود تجارت نہیں ہے، بلکہ محض اپنے استعمال کے لئے ان کو اگایا ہو، تو اس صورت میں مفتٰی بہ قول کے مطابق عشر واجب ہو گا، خواہ قلیل ہو یا کثیر:

"یجب العشر فی عسل وان قل ---- بلا شرط نصاب وبقاء (در مختار) وفی الخضروات التی لا تبقی و ھذا قول الامام وھو الصحیح کما فی التحفۃ[353]

اراضی وقف کی پیداوار میں عشر واجب ہے

☆ اراضی وقف کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے، اس لئے کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ وجوب عشر کے لئے ملکیت ارض شرط نہیں ہے:

"ویجب مع الدین وفی ارض صغیر ومجنون ---- ووقف (درمختار)افاد ان ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر و انما الشرط ملک الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لھا وعدمہ سواء، بدائع" [354]

------- حواشی --

351 ۔ فتاویٰ دارالعلوم:۶/۱۹۳

352 ۔ فتاویٰ شامی:۲/۶۸

353 ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار:۲/۶۸۔ وکذلک فی الھدایہ:۱/۲۰۱

354 ۔ ردالمحتار علی الدرالمختار:۲/۵۴

واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

☆ہندستان میں مسلمانوں کی زرعی زمینوں کے متعلق یہ خیال کہ نہ ان میں عشر واجب ہے نہ خراج، درست نہیں ہے۔

☆ہندستان کی زمینیں مندرجہ ذیل صورتوں میں بالاتفاق عشری ہیں:

الف۔ مسلمان حکومت کی طرف سے مسلمانوں کو عطا کردہ زمینیں، جو اب تک مسلمانوں کے پاس چلی آرہی ہیں۔

ب۔ جس علاقہ کے لوگ مسلم حکومت کے قیام سے پہلے بہ خوشی مسلمان ہو گئے ہوں اوران کی زمینیں ابھی تک مسلمانوں ہی کے پاس چلی آرہی ہیں۔

ج۔ جو زمینیں عرصۂ دراز سے مسلمانوں کے پاس ہیں، اور تاریخی طور پر ان کا خراجی ہونا ثابت نہیں ہے۔

د۔ جو مزروعہ یا افتادہ زمینیں حکومت ہند سے مسلمانوں کو حاصل ہوں، اس صورت کو بعض حضرات خراجی قرار دیتے ہیں۔

☆جو زمین غیر مسلم حکومت یا افراد سے کسی مسلمان کو حاصل ہوئی ہوں ، ان کے بارے شرکاء سیمینار کی رائیں مختلف ہیں، بعض حضرات کے نزدیک ہندستان کی تمام زمینیں عشری ہیں، اور بعض حضرات کے نزدیک اس صورت میں خراج واجب ہے، تاہم اس پر اتفاق ہے کہ احتیاط تمام ہی زمینوں میں عشر ادا کرنے میں ہے۔

☆بعض شرکاء کی رائے میں خراج واجب نہیں ہوتا۔۔۔ لیکن جو شرکاء سیمینار ہندستان کی خراجی زمینوں میں خراج لازم قرار دیتے ہیں ، اور خراج کو حق شرعی قرار دے کر واجب الادا کہتے ہیں ، ان کا رجحان یہ ہے کہ زمین کا سرکاری لگان ادا کرنے سے خراج شرعی ادا نہیں ہو گا، بلکہ مسلمان مالک زمین پر لازم ہے کہ خراج

خود نکال کر مصارف خراج میں صرف کرے۔

اور بعض شرکاء سیمینار کی رائے ہے کہ خراج شرعی سے سرکاری لگان منہا کرنے کے بعد خراج کی باقی مقدار مصارف خراج میں صرف کرنا ضروری ہے۔

☆ہندستان کی خراجی زمینوں پر خراج مقاسمہ لازم ہے یا خراج مؤظف؟

اس سلسلے میں بعض شرکاء سیمینار نے ادائیگی اور حساب کی سہولت کے پیش نظر تمام خراجی زمینوں میں خراج مقاسمہ لازم قرار دیا ہے۔

لیکن وجوب خراج کا رجحان رکھنے والے اکثر حضرات کے نزدیک جن زمینوں کے بارے میں تاریخی طور پر ثابت ہے کہ فتح اسلامی کے بعد ان پر خراج مقاسمہ لازم قرار دیا گیا تھا، (مثلاً گجرات ، وراجپوتانہ) ان میں خراج مقاسمہ لازم ہو گا، اور اس کی مقدار وہی ہو گی جو اسلامی فتوحات کے وقت متعین کی گئی اور باقی تمام خراجی زمینوں میں خراج مؤظف کی ادائیگی لازم ہو گی۔

☆وجوب خراج کا رجحان رکھنے والے اکثر شرکاء سیمینار نے توظیف عمری کو بنیاد بنا کر غلہ اور کپاس جیسی عام پیداوار کی خراجی زمینوں میں فی جریب ایک درہم نقد (یعنی ساڑھے تین ماشہ چاندی یا اس کی قیمت) اور پیداوار میں سے ایک صاع (یعنی تین کلو تین سو پچیس گرام) لازم قرار دیا ہے، اور سبزیوں کی زمین میں فی جریب پانچ درہم یا اس کی قیمت اور انگور یا کھجور کے متصل درختوں والے باغ پر فی جریب دس درہم چاندی یا اس کی قیمت لازم قرار دی ہے۔

☆بشمول گھاس و درخت وغیرہ ہر ایسی زمینی پیداوار پر عشر واجب ہے، جس کی پیداوار سے مقصود نماء ہوتی ہے، اور جسے آمدنی کی غرض سے پیدا کیا جاتا ہے ، لہذا تمام غذائی اجناس ، میوہ جات ، پھلوں اور پھولوں پر عشر واجب ہے، البتہ خورو درخت اور گھاس جن سے حصول آمدنی مقصود نہ ہو اس پر عشر واجب نہیں۔

☆وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ جلانے یا فرنیچر اور عمارت وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، جیسے صنوبر، ساکھو، شیشم، ساگوان، وغیرہ، اگر کسی عشری زمین کو ایسے درختوں کے لئے خاص کرلیا گیا ہو اوران کی کاشت سے آمدنی مقصود ہے تو ایسے درختوں کے تیار ہونے میں چاہے جتنی مدت درکار ہو، کاٹے جانے کے وقت ان سے یا ان کی آمدنی سے عشر کی ادائیگی واجب ہوگی۔

☆وہ سبزیاں جو عشری زمین میں بوئی جائیں اور جن سے مقصود آمدنی ہو ان میں عشر واجب ہے، البتہ اپنے مکان کے گردوپیش کی افتادہ اراضی یا اپنی چھتوں پر لگائی جانے والی سبزیاں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں۔

☆اگر زمین کا مالک اور بٹائی دار دونوں مسلمان ہوں تو دونوں پر اپنے اپنے حصہ کے بقدر عشر واجب ہوگا۔

☆اگر مالک زمین مسلمان اور بٹائی دار غیر مسلم ہو تو مسلمان مالک پر اس کے حصہ کے بقدر عشر واجب ہوگا۔

☆کاشت کے جدید طریقوں کھاد یا دوا وغیرہ مصارف پر ہونے والے زائد اخراجات اصل پیداوار سے منہا نہیں کئے جائیں گے۔

☆سیمینار کی رائے میں چھوٹے کاشت کار، یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، اس لئے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشت کار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئنٹل ۵۳ کلو گرام سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہے، بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود

نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔

☆پانی میں کاشت کی جانے والی چیزیں مثلاً مکھانہ ، سنگھاڑا وغیرہ زمینی پیداوار میں سے ہیں، اوران سے استغلال ارض ہوتا ہے، اس لئے ان پر عشر واجب ہوگا۔

☆تالابوں میں بغرض تجارت مچھلوں کی پرورش کی جاتی ہے، یہ زمینی پیداوار میں سے نہیں بلکہ اموال تجارت میں سے ہیں، اس لئے ان پر عشر کے احکام جاری نہ ہونگے، بلکہ مال تجارت کی زکوۃ کا حکم ہوگا۔

☆اگر عشری زمین میں شہتوت کی کاشت ریشم پیدا کرنے کے لئے کی جاتی ہے، اور شہتوت کے پتوں کو ریشم کے کیڑوں کی غذا حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، تو یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ جن اراضی کو شہتوت کے پتوں کے ذریعے ذریعہ آمدنی بنایا جاتا ہے ایسی اراضی پر شہتوت کے پتوں پر عشر واجب ہوگا۔

☆چونکہ وجوب عشر کے لئے زمین کا عشری ہونا شرط ہے، اور مکان کی زمین نہ عشری ہے اور نہ خراجی ، اس لئے مکان کے اندر کی اراضی یا اس کی چھتوں یا مکان کے گردوپیش کی افتادہ اراضی کی سبزیوں اور پھلوں وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

☆ چونکہ وجوب عشر کے لئے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ غیر مملوکہ اراضی میں بھی عشر واجب ہے، نیز عشر پیداوار میں واجب ہے نہ کہ زمین میں ، اس لئے اراضی اوقاف میں بھی عشر واجب ہوگا، خواہ اوقاف عامہ کی اراضی ہوں یا وقف علی الاولاد کی[355]۔

-------- حواشی ---

355 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے ص ۱۱۳ تا ۱۱۹

مسائل روزہ

مسائل رویت ہلال [356]

رویت ہلال کا موضوع ادھر کئی دہائیوں سے انتہائی حساس بن گیا ہے، جب کہ یہ مسئلہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ عید اور روزۂ رمضان، لیکن پچھلے ادوار میں اس مسئلہ کو اس قوت کے ساتھ نہیں اٹھایا گیا جتنا اب اٹھایا جارہا ہے، اختلافات رہے ،عہد تابعین ہی سے اختلافات موجود ہیں ،اور بعض جزئیات میں اختلاف کرنے والوں میں بعض بڑی بڑی شخصیتوں کے نام بھی ملتے ہیں ،لیکن اس کے باوجود یہ مسئلہ بنیادی طور پر اتفاقی ماناجاتا تھا، مگر عہد جدید میں جب سے سائنسی ترقیات کا نیادور شروع ہوا،اور فلکیات کے علم نے بھی کافی ترقی کرلی، تو یہ مسئلہ دوبارہ زیادہ طاقت کے ساتھ ابھر کر آیا،اور علماء امت کے وہ شاذ اقوال جن کو جمہور امت نے مسترد کر دیا تھا ان کو سنگ میل کے طور پر سامنے لایا گیا،اوران کو بنیاد بنا کر نئے پیدا شدہ مسائل کے حل کی دعوت دی گئی،اس موضوع پر ادھر پچاس (۵۰)سال کے عرصہ میں دنیا کے مختلف ملکوں میں اب تک بہت سے سیمینار، کانفرنس اور چھوٹے بڑے پروگرام ہوچکے ہیں،اور شمسی اور قمری بنیادوں پر بہت سی تقویمات تیار کی گئیں ،مگر ان سیمیناروں کی تجاویز اور متعدد تنظیموں کی طرف سے تیار کردہ کیلنڈروں میں بھی نقطۂ اتفاق قائم نہ ہوسکا، مطالعات اور تحقیقات کی جہتیں اتنی مختلف بلکہ متضاد رہیں کہ متعدد تنظیموں کی تجاویز اور قراردادوں میں بھی یکسانیت پیدا نہ ہوسکی،۔۔۔۔

ہندوستان میں بھی اس موضوع پر کئی معرکۃ الآراء مجلسیں اور سیمینار ہوچکے ہیں ،غالباًسب سے پہلے جمعیۃ علماء ہند کے ادارۃ المباحث الفقہیۃ کے تحت حضرت مولانا سید محمد میاں صاحبؒ سابق ناظم جمعیۃ

-------- حواشی --

356 ۔ تحریر بمقام جامعہ ربانی منورواشریف، بتاریخ ۶/ محرم الحرام ۱۴۴۱ھ مطابق ۶/ ستمبر ۲۰۱۹ء

علماء ہند کی دعوت پر اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا گیا، پھر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی بانی اکیڈمی علامۃ العصر، استاذالفقہاء حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام قاسمیؒ کی تحریک پر اس مسئلہ کو ایک سیمینار (جنوری ۱۹۹۵ء بمقام دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات) کاموضوع بنایا، اب دوبارہ اسلامک فقہ اکیڈمی نے پھر اس موضوع پر علماء وفقہاء کو غور وفکر کی دعوت دی ہے، اللہ کرے کہ اس کے خاطر خواہ نتائج حاصل ہوں۔۔۔

اس ضمن میں درج ذیل سوالات کے جوابات طلب کئے گئے ہیں:

مطلع کا مفہوم اور حدود

سوال نمبر (۱):- مطلع کسے کہتے ہیں؟ اس کے اصطلاحی مفہوم کو واضح کریں، اس ضمن میں مطلع کے حدود پر بھی روشنی ڈالی جائے، اور موجودہ تحقیقات کے تناظر میں اپنی واضح رائے تحریر فرمائیں۔

الجواب: لغت میں مطلع سورج یا چاند کے مقام طلوع یا ظہور کو کہتے ہیں [357]، قرآن کریم میں اسی مفہوم میں یہ آیت کریمہ وارد ہوئی ہے:

حتى إذا بلغ مطلع الشمس [358]

اصطلاحی مفہوم بھی اس سے مختلف نہیں ہے، مغرب میں چاند کے مقام ظہور کو "مطلع" کہاجاتا ہے [359] شامی میں ہے:

مطلب في اختلاف المطالع قوله (واختلاف المطالع) جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع بحر عن ضياء العلوم [360]

مگر چاند اور سورج کے طلوع وغروب کی جگہیں نظام قدرت کے تحت مختلف ہوتی رہتی ہیں، کائناتی

------- حواشی ---

[357] -مختار الصحاح طبعة دار الحكمة بدمشق

[358] -سورة الكهف / 90

[359] -حاشية ابن عابدين 2 / 393

[360] -حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ ص ٣٩٣ ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر **1421**هـ – **2000**م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8-

سسٹم میں ہر دن اور ہر ساعت کے لحاظ سے ان کے طلوع و غروب کی جگہیں مقرر ہیں، جس کی طرف قرآن کریم میں بھی اشارہ کیا گیا ہے:

☆رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ[361]

☆فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ[362]

اختلاف مطالع کی حقیقت

☆اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مطالع کا اختلاف قدرتی طور پر موجود ہے، اور کوئی ایک مطلع ساری روئے زمین کے لئے کافی نہیں ہے، قرآن کریم نے مشارق و مغارب کے الفاظ استعمال کر کے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرق و غرب کی بنا پر مطلع میں اختلاف ہوتا ہے، نیز طویل مسافتوں پر بھی مطلع بدل جاتا ہے، علاوہ زمین کی ساخت (کروی) ہی ایسی ہے نیز وہ مسلسل گردش میں ہے، اور شمس و قمر بھی گردش میں ہیں ایسی حالت میں ایک مقام طلوع تمام روئے زمین کے لئے کافی ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کی واقعیت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، علماء اورماہرین فلکیات کے مطابق اگر چاند مشرق میں نظر آتا ہے تو مغرب میں بھی لازماً نظر آئے گا، جب کہ اس کے برعکس ضروری نہیں، علامہ قرافی لکھتے ہیں:

أن البلاد المشرقية إذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر إلى الجهة الغربية فما تصل الشمس إلى أفق المغرب إلاوقدخرج الهلال من الشعاع فيراه أهل المغرب ولا يراه أهل المشرق هذا أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال وله أسباب أخر مذكورة في علم الهيئة لا يليق ذكرها هاهنا إنما ذكرت ما يقرب فهمه وإذا كان الهلال يختلف باختلاف الآفاق وجب أن يكون لكل قوم رؤيتهم في الأهلة كما أن لكل قوم فجرهم وغير

-------- حواشی --

[361] -سورة الصافات :5

[362] -سورة المعارج :40

ذلك من أوقات الصلوات وهذا حق ظاهر وصواب متعين[363]

علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی یہی بات لکھی ہے[364]۔

جہاں تک مطلع کی حد کی بات ہے تو باوجودیکہ مطالع میں فی الواقع اختلاف موجود ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، شامیؒ لکھتے ہیں:

اعلم أن نفس اختلاف المطالع لا نزاع فيه بمعنى أنه قد يكون بين البلدتين بعدبحيث يطلع الهلال ليلة كذافي إحدى البلدتين دون الأخرى وكذامطالع الشمس لأن انفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار حتى إذا زالت الشمس في المشرق لا يلزم أن تزول في المغرب وكذا طلوع الفجر وغروب الشمس بل كلما تحركت الشمس درجة فتلك طلوع فجر لقوم وطلوع شمس لآخرين و غروب لبعض و نصف ليل لغيرهم كما في الزيلعي[365]

اختلاف اس امر میں ہے کہ اس اختلاف کا شرعی طور پر اعتبار ہے یا نہیں ؟فقہاء شافعیہ کا استثناء کر کے جمہور علماء کے یہاں شرعاًاس کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ ایک مقام کی رویت دوسرے تمام مقامات کے لئے کافی ہوگی، گو کہ اختلاف مطلع کے اعتبار یا عدم اعتبار کے اقوال تقریباً چاروں ہی مذاہب میں موجود

-------- حواشی --

[363] -الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)ج ٢ ص ٣٠٢ أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي سنة الولادة بلا/ سنة الوفاة 684هـ تحقيق خليل المنصورالناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1418هـ – 1998م مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 4

[364] - أحكام الصيام لتقي الدين ابن تيمية الطبعة الأولى بدار الكتب العلمية بلبنان ص 13 وما بعدها-

[365] -حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ ص ٣٩٣ ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8-

ہیں، البتہ شافعیہ کا مسلک راجح یہ ہے کہ اختلاف کا اعتبار ہے[366]:

وإنما الخلاف في اعتبار اختلاف المطالع بمعنى أنه هل يجب على كل قوم اعتبارمطلعهم ولا يلزم أحدا العمل بمطلع غيره أم لا يعتبر اختلافها بل يجب العمل بالأسبق رؤية حتى لو رئي في المشرق ليلة الجمعة وفي المغرب ليلة السبت وجب على أهل المغرب العمل بما رآه أهل المشرق فقيل بالأول واعتمده الزيلعي وصاحب الفيض وهو الصحيح عند الشافعية لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم كما في أوقات الصلاة وأيده في الدرربما مر من عدم وجوب العشاء والوتر على فاقد وقتها وظاهر الروايةالثاني وهو المعتمد عندنا وعند المالكية والحنابلة لتعلق الخطاب عاما بمطلق الرؤية في حديث صوموا لرؤيته بخلاف أوقات الصلوات وتمام تقريره في رسالتنا المذكورة تنبيه يفهم من كلامهم في كتاب الحج أن اختلاف المطالع فيه معتبر فلا يلزمهم شيء لو ظهر أنه رئي في بلدة أخرى قبلهم بيوم وهل يقال كذلك في حق الأضحيةلغيرالحجاج لم أره والظاهر نعم لأن اختلاف المطالع إنما لم يعتبر في الصوم لتعلقه بمطلق الرؤية وهذا بخلاف الأضحية فالظاهر أنها كأوقات الصلوات يلزم كل قوم العمل بما عندهم فتجزىء الأضحيةفي اليوم الثالث عشر وإن كان على رؤيا غيرهم هو الرابع عشر والله أعلم[367]

البتہ متأخرین فقہاء احناف بھی دور دراز کی مسافتوں میں اختلاف مطالع کے قائل نظر آتے ہیں:

-------- حواشی ---

[366] - ابن عابدين : رسائل ابن عابدين 1 / 228، 229 القرافي ، الفروق 2 / 203، والحطاب، مواهب الجليل 2 / 384، المجموع شرح المهذب 5 / 273 - 275، وشرح مسلم 5 / 58 - 59، والشوكاني نيل الأوطار 4 / 268 (دار الجيل)

[367] **-حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ ص ٣٩٣،٣٩٤ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8-**

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

فأما إذا كانت بعيدة فلا يلزم أحد البلدين حكم الآخر لأن مطالع البلاد عند المسافة الفاحشة تختلف فيعتبر في أهل كل بلد مطالع بلدهم دون البلد الآخر. وحكي عن أبي عبد الله بن أبي موسى الضرير أنه استفتي في أهل إسكندرية أن الشمس تغرب بها ومن على منارتها يرى الشمس بعد ذلك بزمان كثير. فقال: يحل لأهل البلد الفطر و لا يحل لمن على رأس المنارة إذا كان يرى غروب الشمس لأن مغرب الشمس يختلف كما يختلف مطلعها فيعتبر في أهل كل موضع مغربه[368]

زیلعی رقمطراز ہیں:

وَانْفِصَالُ الْهِلَالِ عَنْ شُعَاعِ الشَّمْسِ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَقْطَارِ كَمَا أَنَّ دُخُولَ الْوَقْتِ وَخُرُوجَهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَقْطَارِ حَتَّى إذَازَالَتْ الشَّمْسُ فِي الْمَشْرِقِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ تَزُولَ فِي الْمَغْرِبِ وَكَذَا طُلُوعُ الْفَجْرِوَغُرُوبُ الشَّمْسِ بَلْ كُلَّمَاتَحَرَّكَتْ الشَّمْسُ دَرَجَةً فَتِلْكَ طُلُوعُ فَجْرٍ لِقَوْمٍ وَطُلُوعُ شَمْسٍ لِآخَرِيْنِ وَغُرُوبُ لِبَعْضٍ وَنِصْفُ لَيْلٍ لِغَيْرِهِمْ[369]

اختلاف مطالع کے اعتبار کے دلائل

جو حضرات اختلاف مطالع کا اعتبار کرتے ہیں ان کی نظر اس مسئلہ کی کائناتی واقعیت پر ہے، نیز سورج کے مطالع کا اختلاف نمازوں کے اوقات میں مؤثر مانا جاتا ہے، اوقات نماز میں کوئی شہر کسی دوسرے شہر کے تابع نہیں ہے، ہر ایک کا اپنا جداگانہ وقت ہے، اس لئے چاند کے مطالع میں بھی فرق کا لحاظ

-------- حواشی --------

[368] -الكتاب : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ٢ص٢٤٠ تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م محمد عارف بالله القاسمي

[369] -تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ج ١ص٣٢١ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي.الناشر دار الكتب الإسلامي.سنة النشر 1313هـ.مكان النشر القاهرة.عدد الأجزاء 6*3

ہونا چاہیے اور ایک مقام کی رویت کی شہادت دوسرے مقام کے لئے معتبر نہیں ہونی چاہئے۔

نیز بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی نہیں ہے جیسا کہ کریبؒ کی روایت میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے جواب سے اندازہ ہوتا ہے:

عَنْ كُرَيْبٍ أَنَّ أُمَّ الْفَضْلِ بِنْتَ الْحَارِثِ بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ قَالَ فَقَدِمْتُ الشَّامَ فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا وَاسْتُهِلَّ عَلَيَّ رَمَضَانُ وَأَنَابِالشَّامِ فَرَأَيْتُ الْهِلاَلَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ ثُمَّ قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي آخِرِ الشَّهْرِ فَسَأَلَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ– رضى الله عنهما – ثُمَّ ذَكَرَ الْهِلاَلَ فَقَالَ مَتَى رَأَيْتُمُ الْهِلاَلَ فَقُلْتُ رَأَيْنَاهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ أَنْتَ رَأَيْتَهُ فَقُلْتُ نَعَمْ وَرَآهُ النَّاسُ وَصَامُوا وَ صَامَ مُعَاوِيَةُ. فَقَالَ لَكِنَّا رَأَيْنَاهُ لَيْلَةَ السَّبْتِ فَلاَ نَزَالُ نَصُومُ حَتَّى نُكْمِلَ ثَلاَثِينَ أَوْنَرَاهُ. فَقُلْتُ أَوَلاَتَكْتَفِى بِرُؤْيَةِ مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ فَقَالَ لاَ هَكَذَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم–[370].

لیکن اس روایت سے استدلال محل نظر ہے اس لئے کہ امکان ہے کہ خبر واحد ہونے کی بنیاد پر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس خبر کو مسترد کر دیا ہو، اس لئے کہ کئی روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ خود سرکار دو عالم ﷺ نے اور آپ کے بعد آپ کے صحابہ نے باہر سے آنے والی شہادتوں کی بنیاد پر روزہ کا فیصلہ فرمایا:

عن ابن عباس قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال :أبصرت الهلال الليلة ، قال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده

-------- حواشی --

370 - الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج ٣ص ١٢٦ حديث نمبر :٢٥٨٠ المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة. بيروت الطبعة :عدد الأجزاء : ثمانية أجزاء في أربع مجلدات[ملاحظات بخصوص الكتاب]1– الكتاب مشكول 2

ورسوله ؟ قال : نعم ، قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا غدا[371]

اختلاف مطالع معتبر نہ ہونے کی وجوہات

☆ جن فقہاء کے یہاں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ روزہ وعید کی بنیاد رویت پر ہے، حدیث میں ہے کہ:

صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته[372]

ظاہر ہے کہ ہر شخص کو رویت کا مکلف نہیں کیا جاسکتا، اس لئے روئے زمین کے جس خطہ میں بھی رویت ثابت ہو جائے، روزہ کا حکم سب کے لئے ثابت ہو گا۔

☆ دراصل زمین کی ساخت (نشیب وفراز، پہاڑی علاقے، گنجان آبادیاں، کھلے میدان، ساحل سمندر کے علاقے وغیرہ) اور شمس وقمر اور زمین کی گردشوں کے لحاظ سے ہر موسم کے لئے خط اختلاف کی صحیح تعیین ممکن نہیں، اور اگر ظن وتخمین سے تعیین کر بھی لی جائے تو اس پر سب کا اتفاق ضروری نہیں، پھر اس کا علم ہر ایک کو نہیں ہو سکتا، یہ صرف ماہرین فلکیات ہی جان سکتے ہیں، کہ کس علاقے کے مطلع کی حد کیا ہے؟ اور یہ اسلام کے مزاج کے خلاف ہے کہ دین یا دینی عبادات کی فہم کو عام لوگوں کی عقل وشعور سے ماوراء صرف چند دماغوں پر مرتکز کر دیا جائے، بالخصوص جس عمل کی بنیاد حساب وکتاب پر ہو، احادیث میں اس کی صاف نفی کی گئی ہے، اور منصوص چیزوں میں تعلیلات نہیں چلتیں، حسابات کی بنیاد پر اگر مطلع کے اختلاف کا اعتبار کیا جائے تو شرعی اور فنی طور پر بہت سی بنیادی خرابیاں اور مشکلات پیدا ہونگی، مثلاً:

-------- حواشی --

371 - حديث ابن عباس : " جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أبصرت الهلال . . . أخرجه أبو داود (2 / 754 - 755 - تحقيق عزت عبيد دعاس) ، والترمذي (3 / 66 - ط الحلبي) ، وبين الترمذي أن أكثر رواته رووه مرسلا، وكذا نقل الزيلعي عن النسائي أنه رجح الإرسال، انظرنصب الراية (2 / 443 - ط المجلس العلمي) .

372 - حديث : " صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"أخرجه البخاري (الفتح 4 / 119 - ط السلفية) ، ومسلم (2 / 762 - ط الحلبي) من حديث أبي هريرة

☆مطالع قمر کا علم بہت پیچیدہ اور مشکل ہے، اس کے جاننے والے بمشکل کہیں مل سکتے ہیں، موجودہ دور میں جب کہ فلکیات نے کافی ترقی کرلی ہے اور کئی مسائل میں وہ قطعیت کا دعویٰ بھی کرتی ہے، لیکن اس کے باوجود کوئی بڑا سے بڑا ماہر فن قطعیت کے ساتھ کسی علاقے میں خط کھینچ کر متعین نہیں کر سکتا کہ اس علاقے کے مطلع کی حد یہ ہے اور اس خط کے ایک جانب رویت کا امکان ہے اور دوسری جانب امکان نہیں ہے، پھر ظاہر ہے کہ شریعت کسی غیر یقینی اور مشکل امر پر احکام دین کا مدار نہیں رکھ سکتی، اسلامی احکام کی بنیاد یسر اور یقین پر ہے، جس میں ہر عامی و غیر عامی مساوی ہے۔

☆پھر اس خط کی بنیاد پر ایک ہی ملک بلکہ ایک ہی شہر کے دو علاقوں میں عید کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے جس کی کوئی نظیر اسلامی تاریخ میں موجود نہیں ہے۔

☆پھر یہ خط اختلاف ہر علاقے اور ہر مہینے میں یکساں نہیں رہتا بلکہ ہر ماہ بدلتا رہتا ہے، اور اس میں امتیاز کرنا بہت مشکل امر ہے، جس کے لئے ماہرین کی ضرورت ہوگی، دینی احکام میں مشکل پسندی اسلام کے مزاج و مذاق کے خلاف ہے۔

☆بعض حضرات نے ایک مہینہ کی مسافت کو حد اختلاف سمجھا ہے، جس کا ذکر شامی وغیرہ کئی علماء نے کیا ہے، اور اس کی بنیاد اس آیت کریمہ کو قرار دیا ہے:

غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ[373]

وَقَدْرُ الْبُعْدِالَّذِي تَخْتَلِفُ فِيهِ الْمَطَالِعُ مَسِيرَةُ شَهْرٍ فَأَكْثَرُ عَلَى مَافِي الْقُهُسْتَانِيِّ عَنْ الْجَوَاهِرِاعْتِبَارًا بِقِصَّةِ سُلَيْمَانَ-عَلَيْهِ السَّلَامُ-،فَإِنَّهُ قَدْ انْتَقَلَ كُلَّ غُدُوٍّ وَرَوَاحٍ مِنْ إقْلِيمٍ إلَى إقْلِيمٍ وَ بَيْنَهُمَا شَهْرٌ.اهـ.وَ لَايَخْفَى مَافِي هَذَا الِاسْتِدْلَالِ وَفِي شَرْحِ الْمِنْهَاجِ لِلرَّمْلِيِّ وَقَدْ نَبَّهَ التَّاجُ التَّبْرِيزِيُّ عَلَى أَنَّ اخْتِلَافَ الْمَطَالِعِ لَا يُمْكِنُ فِي أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعَةٍ وَعِشْرِينَ فَرْسَخًا وَأَفْتَى بِهِ الْوَالِدُ وَالْأَوْجَهُ أَنَّهَاتَحْدِيدِيَّةٌ كَمَاأَفْتَى بِهِ أَيْضًا اهـ[374]

-------- حواشی --

[373] -سبا:١٢

[374] ردالمحتار،کتاب الصوم،مطلب فی اختلاف المطالع،مکتبہ جبریل:٣٩٣/٢

طحطاوی میں ہے:

قال في شرح السيد لأن انفصال الهلال من شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار كما في دخول الوقت وخروجه حتى إذا زالت الشمس في المشرق لايلزم منه أن تزول في المغرب و كذا طلوع الفجر وغروب الشمس بل كلماتحركت درجةفتلك طلوع الفجر لقوم وطلوع الشمس لآخرين وغروب لبعض ونصف ليل الآخرين وهذا مثبت في علم الأفلاك والهيئة عيني وأقل ما تختلف فيه المطالع مسيرة شهر كما في الجواهر اعتبارا بقصة سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام فإنه قد انتقل كل غدو ورواح من إقليم إلى إقليم وبين كل منهما مسيرة شهر قهستاني ونقلة الغد وهي السيرمن أول النهار إلى الزوال والرواح السير من الزوال إلى الغروب ا هـ[375]

ممکن ہے کسی کو ایک آدھ دفعہ اس کے مطابق مشاہدہ بھی ہوا ہو، لیکن یہ جزوی اور اتفاقی چیز ہے، فنی لحاظ سے مہینہ کی مسافت کو معیار کلی قرار دینا درست نہیں، جس پر موجودہ عہد کے تمام ماہرین فلکیات کا تقریباً اتفاق ہے، اگر اس کو بنیاد بنایا جائے تو پوری دنیا کی تاریخوں میں تقریباً پونے دو ماہ کا فرق آجائے گا، مثلاً ۱۸۰ طول البلد کی ایک جانب یکم محرم الحرام واقع ہونے کی صورت میں اس سے متصل دوسری جانب میں تقریباً ۲۰ / صفر ہوگی، جب کہ پوری دنیا میں ایک دن سے زیادہ فرق نہیں ہو سکتا۔۔۔۔

مسافت ماہ کو معیار فرض کرلیا جائے تو تقریباً ہر ۴۸۰ میل کے علاقہ کی تاریخ دوسرے علاقہ سے مختلف ہوگی، اس طرح دنیا بھر میں ہر چھوٹے سے خطہ کی تاریخ دوسرے خطہ سے الگ ہو جائے گی،[376]۔

☆ نیز یہ محض امکان ہے کہ ایک ماہ کی مسافت پر مطلع بدل سکتا ہے، ظاہر ہے کہ محض امکان پر

-------- حواشی --

[375] -حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ج ۱ص ۴۳۶أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي الحنفي سنة الولادة / سنة الوفاة 1231ھ الناشر المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة النشر 1318ھ مكان النشر مصر

[376] -احسن الفتاویٰ ج۴ ص ۵۰۴ مفتی رشید احمد لدھیانویؒ

ثبوت کا حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے؟ اختلاف مطالع کا امکان تو ہر دو قریبی مقامات کے درمیان بھی موجود ہے۔

☆علاوہ اہم سوال یہ ہے کہ یہ مسافت عام اور معروف راستوں سے ناپی جائے گی یا خط مستقیم کے ذریعہ، یہ خود مسئلہ کو مشکل بنادیتا ہے، معروف راستوں کا اعتبار کیا جائے تو کبھی ممکن ہے کہ قریب کا شہر ایک ماہ کی مسافت کے برابر ہو جائے، اور دور کا شہر نہ ہو، اور اگر خط مستقیم پر اس کی پیمائش کی جائے تو اس کے لئے ہر شہر کے طول بلد، عرض بلد اور علم المثلث الکروی کا جاننا ضروری ہے، اور اس کے ماہرین بہت کم ہیں، ظاہر ہے کہ دینی احکام کو اس طرح کی مشکلات کا پابند نہیں کیا جاسکتا[377]۔

☆بعض لوگوں نے چوبیس (۲۴) فرسخ کو اختلاف مطالع کی حد قرار دیا ہے، جیسا کہ شامی نے بھی ذکر کیا ہے[378]، اور بعض نے مسافت قصر کو بنیاد بنایا ہے، جیسا کہ نووی وغیرہ نے تصریح کی ہے:

والصحيح عند أصحابنا أن الرؤية لا تعم الناس بل تختص بمن قرب على مسافة لا تقصر فيها الصلاة[379]

☆بعض حضرات نے پانچ سو (۵۰۰) میل کی مسافت کو اختلاف مطلع کی حد قرار دیا ہے، جیسا کہ علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں نقل کیا ہے:

وحققوا وقوع الاختلاف فی المطلع بنحو خمس مأة میل[380]

لیکن اہل فن کے نزدیک یہ بنیادیں بھی قابل اعتبار نہیں ہیں[381]۔

☆اختلاف مطالع میں طول البلد کی طرح عرض البلد بھی مؤثر ہوتا ہے، مگر دونوں کی تاثیر کے اصول بالکل مختلف ہیں، اگر ایک ماہ کی مسافت کو طول البلد کے لحاظ سے بنیاد بنایا جائے تو عرض البلد کا ہدر لازم آتا ہے، اور اگر طول و عرض دونوں میں ایک ایک ماہ مراد لی جائے تو اس میں دو متضاد اصولوں کو ایک

-------- حواشی --

377 - احسن الفتاویٰ ج ۴ ص ۵۰۴ مفتی رشید احمد لدھیانویؒ

378 ردالمحتار، کتاب الصوم، مطلب فی اختلاف المطالع، مکتبہ جبریل: ۳۹۳/۲

379 شرح مسلم للنووی، کتاب الصیام، باب بیان ان لکل بلد رؤیتهم

380 - معارف السنن ج ۵ ص ۳۴۰

381 - احسن الفتاویٰ ج ۴ ص ۵۰۴ مفتی رشید احمد لدھیانویؒ

معیار پر لانا لازم آتا ہے، جو باطل ہے [382]۔

انہی پیچیدگیوں کی بنا پر جمہور ائمہ نے عام طور پر اختلاف مطالع کو شرعی احکام میں مؤثر نہیں مانا ہے، اور مطلع کی حد بندی سے گریز کیا ہے، اس لئے جمہور کے مسلک کے مطابق ایک مقام کی رویت تمام مقامات کے لئے کافی ہوگی بشرطیکہ کوئی شرعی تعذر پیش نہ آئے، مثلاً مہینہ انیتس یا تیس کے بجائے اٹھائیس یا کتیس کا ہو جائے، تو پھر اس رویت کا اعتبار نہ ہوگا، متأخرین فقہائے حنفیہ میں علامہ کاسانی اور زیلعی وغیرہ نے غالباً اسی بات کو مسافت قریبہ اور مسافت بعیدہ کے فرق سے تعبیر کیا ہے، اس طرح قائلین اور منکرین کے درمیان ایک راہ تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

وَلَوْ صَامَ أَهْلُ بَلَدٍ ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَصَامَ أَهْلُ بَلَدٍآخَرَ تِسْعَةً وَعِشْرِينَ يَوْمًافَإِنْ كَانَ صَوْمُ أَهْلِ ذَلِكَ الْبَلَدِ بِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ وَ ثَبَتَ ذَلِكَ عِنْدَ قَاضِيهِمْ أَوْ عَدُّوا شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا ثُمَّ صَامُوا رَمَضَانَ فَعَلَى أَهْلِ الْبَلَدِالْآخَرِ قَضَاءُيَوْمٍ لِأَنَّهُمْ أَفْطَرُوا يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ لِثُبُوتِ الرَّمَضَانِيَّةِ بِرُؤْيَةِ أَهْلِ ذَلِكَ الْبَلَدِ ، وَعَدَمُ رُؤْيَةِ أَهْلِ الْبَلَدِ لَا يَقْدَحُ فِي رُؤْيَةِ أُولَئِكَ،إذْالْعَدَمُ لَا يُعَارِضُ الْوُجُودَوَإِنْ كَانَ صَوْمُ أَهْلِ ذَلِكَ الْبَلَدِ بِغَيْرِ رُؤْيَةِ هِلَالِ رَمَضَانَ أَوْ لَمْ تَثْبُتْ الرُّؤْيَةُ عِنْدَ قَاضِيهِمْ وَلَا عَدُّوا شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ يَوْمًافَقَدْ أَسَاءُوا حَيْثُ تَقَدَّمُوا رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ .وَلَيْسَ عَلَى أَهْلِ الْبَلَدِ الْآخَرِقَضَاؤُهُ لِمَاذَكَرْنَا أَنَّ الشَّهْرَ قَدْيَكُونُ ثَلَاثِينَ وَقَدْ يَكُونُ تِسْعَةً وَعِشْرِينَ ،هَذَا إذَا كَانَتْ الْمَسَافَةُ بَيْنَ الْبَلَدَيْنِ قَرِيبَةً لَا تَخْتَلِفُ فِيهَا الْمَطَالِعُ ، فَأَمَّا إذَا كَانَتْ بَعِيدَةً فَلَا يَلْزَمُ أَحَدَ الْبَلَدَيْنِ حُكْمُ الْآخَرِ لِأَنَّ مَطَالِعَ الْبِلَادِ عِنْدَ الْمَسَافَةِ الْفَاحِشَةِ تَخْتَلِفُ فَيُعْتَبَرُ فِي أَهْلِ كُلِّ بَلَدٍ مَطَالِعُ بَلَدِهِمْ دُونَ الْبَلَدِ

-------- حواشی --------

382 ۔احسن الفتاویٰ ج ۴ ص ۵۰۴ مفتی رشید احمد لدھیانویؒ

الْآخَرِ[383]

ہمارے علماء متأخرین نے مسافت قریبہ اور بعیدہ کی وضاحت اسی طور پر کی ہے، اور اختلاف مطالع کے مسئلے میں اس کو قول فیصل قرار دیا ہے۔ مثلاً:

☆حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے یہ بات علامہ انور شاہ کشمیری اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کے حوالے سے نقل کی ہے[384]۔

☆علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ فتح الملہم میں تحریر فرماتے ہیں:

ینبغی ان یعتبر اختلافھاان لزم منہ التفاوت بین البلدتین باکثر من یوم واحدلان النصوص مصرحۃ بکون الشھر تسعۃ و عشرین او ثلاثین فلا تقبل الشھادہ ولایعمل بھا فیما دون اقل العدد ولافی ازید من اکثرہ۔[385]

☆علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن میں شارح کنز علامہ زیلعیؒ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے یہی بات لکھی ہے[386]

☆حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں:

"بلاد قریبہ اور بعیدہ میں قرب وبعد کا معیار کیا اور کتنی مسافت ہو گی ۔ وہ یہ ہے کہ جن بلاد میں اتنا فاصلہ ہو کہ ایک جگہ کی رؤیت دوسری جگہ اعتبار کرنے کے نتیجے میں مہینہ کے دن اٹھائیس رہ جائیں یا اکتیس ہو جائیں وہاں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے گا اور جہاں اتنا فاصلہ نہ ہو وہاں نظر انداز کیا جائے گا"[387]

-------- حواشی --

[383] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ۴ص۲۴۰تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دارالكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م محمد عارف بالله القاسمي

[384] -رویت ہلال ص ۲۳ مرتبہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ

[385] فتح الملھم شرح مسلم،کتاب الصیام،باب بیان ان لکل بلدرؤیتھم:۱۱۳/۳،اشرفیہ دیوبند

[386] -معارف السنن ج۵ ص ۳۳۷

[387] رؤیت ہلال:۲۳

فتاویٰ دار العلوم میں ہے:

"ملکوں کے درمیان اگر اتنی دوری ہو کہ ایک ملک کی خبر ماننے سے دوسرے ملک میں ۲۸ یا ۳۱ دن کا مہینہ ہوتا ہو تو وہ خبر قابل تسلیم نہ ہو گی۔

اور اختلاف مطالع معتبر ہو گا"۔[388]

یہ ایک معتبر بنیاد ہے جس کو مطلع کی حد بندی کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

☆ایک رائے یہ ہے کہ اس کو مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے، یہ بات قواعد ابن رشد کے حوالے سے علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ نے بیان فرمائی ہے[389]۔

لیکن یہ ایک مبہم سی بات ہے، پہلی رائے زیادہ واضح اور قابل عمل ہے۔

برصغیر کے دور دراز علاقوں میں ہونے والی رویت کا حکم

سوال نمبر ۱(ب):-ہندوستان بشمول پاکستان و بنگلہ دیش کا مطلع محققین علماء ہند و پاک کے نزدیک ایک ہے، جب کہ بعض علاقوں میں بلندی کی سطح کافی مختلف ہے اور بعض علاقے ساحل سمندر پر دور تک آباد ہیں، اور بسا اوقات ساحلی پٹیوں پر آباد علاقے (جیسے کیرالا) اسی طرح پاکستان کے بعض مغربی حصوں میں پہلے رویت ہو جاتی ہے، جب کہ ہند و پاک کے اکثر علاقوں میں رویت نہیں ہوتی، تو کیا یہ علاقے ہند و پاک کے عام مطلع و حکم سے الگ ہے؟

سوال نمبر ۱(ج):-ایسے علاقوں میں رویت ہو جانے پر ملک کے بقیہ حصوں کے لئے کیا حکم ہو گا؟ بقیہ علاقے اپنے مطلع کے لحاظ سے رویت پر عمل کریں گے، یا اس کی گنجائش ہو گی کہ یہ خاص علاقے (کیرل وغیرہ) چونکہ ملک کا ہی ایک حصہ ہیں، تو وہاں ہونے والی رویت کا اعتبار کر لیں؟

الجواب:-ان دونوں سوالوں کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ برصغیر کا مطلع ایک ہے، لیکن جیسا کہ پیچھے عرض کیا گیا کہ خط اختلاف ہر ماہ مختلف ہوتا رہتا ہے، اس کی بنا پر یہ ممکن ہے کہ کسی مہینے میں بالائی

-------- حواشی

[388] فتاویٰ دار العلوم دیوبند، کتاب الصوم، 1283

[389] - معارف السنن ج۵ ص ۳۳۷

علاقوں میں رویت ہو جائے اور نشیبی علاقوں میں رویت نہ ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی رویت عام علاقوں کے ساتھ ہو، اس لئے جن مہینوں میں کیرالا یا اسی طرح کے ساحلی علاقوں کی رویت کو قبول کرنے کی صورت میں عام علاقوں میں مہینہ کا توازن بگڑ جائے، اور مہینہ ۲۸ یا ۳۱ کا ہونے لگے تو ایسی صورت میں وہاں کی رویت قبول نہیں کی جائے گی، اور یہ مانا جائے گا کہ ان مہینوں میں وہاں کا مطلع عام ہندوستان سے مختلف ہے، اس لئے کہ مطلع واحد کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ماتحت تمام علاقوں میں مہینہ کا شرعی توازن برقرار رہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

لِأَنَّ الشَّهْرَ قَدْ يَكُونُ ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَقَدْ يَكُونُ تِسْعَةً وَعِشْرِينَ يَوْمًالِقَوْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -«الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَأَشَارَإِلَى جَمِيعِ أَصَابِعِ يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ: الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا ثَلَاثًا وَحَبَسَ إبْهَامَهُ فِي الْمَرَّةِ الثَّالِثَةِ» فَثَبَتَ أَنَّ الشَّهْرَ قَدْ يَكُونُ ثَلَاثِينَ وَقَدْ يَكُونُ تِسْعَةً وَعِشْرِينَ۔[390]

ایک خطہ کی رویت دوسرے خطہ میں معتبر ہونے کا معیار

سوال نمبر ا (د):- جن علاقوں کا مطلع ایک ہے تو اگر کسی حصہ میں ۲۹ تاریخ کو رویت ہلال کا ثبوت ہو جائے اور اس کا اعلان بھی کر دیا جائے، تو ملک کے دوسرے خطہ کے مسلمانوں پر کیا یہ لازم ہے کہ وہ اس اعلان کے مطابق عمل کریں، یا اپنے مقامی قاضی اور جہاں نظام قضا نہ ہو وہاں کی رویت ہلال کمیٹی کے فیصلہ کا انتظار کریں؟ اور کیا دوسرے خطے کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹیاں اس اعلان کی پابند ہیں؟

الجواب: کسی ایک علاقہ میں رویت کے ثبوت سے دوسرے علاقے والوں پر اس کا حکم اس وقت تک عائد نہ ہوگا جب تک کہ مقامی قاضی، ہلال کمیٹی یا کوئی معتبر عالم دین شواہد و قرائن کی روشنی میں اس کی تصدیق و توثیق کرتے ہوئے ثبوت رویت کا اعلان نہ کرے، اس لئے کہ ایک علاقہ کے قاضی یا ادارہ کا فیصلہ

-------- حواشی --------

[390] بدائع الصنائع، کتاب الصوم،فصل فيشرائط انواع الصيام:۲/۸۰ جبرئیل

دوسرے علاقے پر نافذ نہیں ہوتا، الایہ کہ خود صدر مملکت اس کا اعلان کرے، تو مملکت کے تمام حدود میں رویت ثابت قرار پائے گی۔

والخلاصة من أن الصحيح أن قضاء القاضي في المحدود لا يصح إن لم يكن المحدود في ولايته انتهى وفي تبيين الكنز علل عدم صحة القضاء بقوله لأنه لا ولاية له في ذلك المكان قال وقد اختلف المشايخ فيه هل يعتبر المكان أو الأهل فقيل يعتبر المكان وقيل يعتبر الأهل حتى لا ينفذ قضاؤه في غيرذلك المكان على قول من يعتبر[391]

القضاء بتخصص بالزمان و المكان فلو و لاه قاضيا بمكان كذا لا يكون قاضيا في غيره و في الملتقط : و قضاء القاضي في غير مكان ولايته لا يصح[392]

شافعیہ کا راجح قول بھی یہی ہے، ابن حجر لکھتے ہیں:

وقال بن الماجشون لا يلزمهم بالشهادة الا لأهل البلد الذي ثبتت فيه الشهادة الا أن يثبت عند الإمام الأعظم فيلزم الناس كلهم لأن البلادفي حقه كالبلد الواحد إذ حكمة نافذ في الجميع[393]

ایک علاقہ میں ثبوت رویت اور اعلان کے بعد دوسرے علاقے میں اس ثبوت کے اعتبار کے لئے قاضی یا رؤیت ہلال کمیٹی درج ذیل ذرائع تحقیق سے استفادہ کر سکتی ہے، دوسرے خطے کے قاضی یا ہلال کمیٹی

-------- حواشی --

391 - **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ج ۴ ص ۴۸۱ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده سنة الولادة / سنة الوفاة 1078هـ تحقيق خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصورالناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1419هـ - 1998م مكان النشر لبنان/ بيروت عدد الأجزاء 4**

392 -الاشباه والنظائر حنفى ج ١ ص ٢٥٥

393 - **فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ۴ ص ١٢٣ المؤلف : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي الناشر : دار المعرفة - بيروت ، 1379 تحقيق : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي عدد الأجزاء : 13**

کے پاس شرعی تصدیق کے طور پر درج ذیل ذرائع میں سے کوئی ایک ذریعہ بھی متحقق ہو جائے تو دوسرے خطے کا قاضی یا ہلال کمیٹی شرعاً اس اعلان کی پابند ہو گی:

☆شہادت علی الرؤیۃ: یعنی چاند دیکھنے والے دو عادل افراد خود قاضی یا ہلال کمیٹی کے سامنے حاضر ہو کر چاند دیکھنے کی شہادت دیں۔

☆شہادت علی شہادۃ الرؤیۃ:- یعنی چاند دیکھنے والے حضرات کسی مجبوری کے تحت خود تو حاضر نہ ہوں؛ لیکن ان میں سے ہر ایک کی گواہی پر دو عادل شخص حاضر ہو کر گواہی دیں، مثلاً کہیں کہ ہمارے سامنے فلاں شخص نے چاند کی گواہی دی ہے۔

☆شہادت علی القضاء:- یعنی کسی جگہ قاضی یا کمیٹی شرعی ثبوت کی بنیاد پر چاند کا فیصلہ کر دے، پھر اپنے فیصلہ کو دو گواہوں کے سامنے مہر بند کر کے یا کسی اور قابل اعتماد ذریعہ سے دوسرے شہر کی کمیٹی یا قاضی کو بھیج دے۔

☆استفاضہ:- یعنی چاند کی خبریں یا قاضی کے فیصلہ کی اطلاعات دوسرے علاقہ تک اس تواتر سے پہنچیں کہ اتنے لوگوں کو جھوٹ یا غلط کہنا ممکن نہ ہو۔

شہدوا أنہ شہد عند قاضي مصر كذا شاہدان برؤیۃ الہلال في لیلۃ كذا، وقضى القاضي بہ،وقد وجد استجماع شرائط الدعوى قضى أي جاز لہذا القاضي أن یحكم بشہادتہما ؛ لأن قضاء القاضي حجۃشہدوا بہ، لا لو شہدوا برؤیۃ غیرہم؛لأنہ حكایۃ(درمختار) قال الشامي:تنبیہ:قال الرحمتي: معنى الاستفاضۃ أن تأتي من تلك البلدۃ جماعات متعددون كل منہم یخبر عن أہل تلك البلدۃ أنہم صاموا عن رؤیۃ لامجرد الشیوع من غیرعلم بمن أشاعہ، كما قد تشیع أخبار یتحدث بہا سائرأہل البلدۃ ولا یعلم من أشاعہا، كما ورد: أن في آخر الزمان یجلس الشیطان بین الجماعۃ فیتكلم بالكلمۃ فیتحدثون بہا،ویقولون:لا ندري من قالہا، فمثل ہذا لاینبغي أن یسمع، فضلا عن أن یثبت بہ حكم اہـ قلت : و ہو كلام حسن، و یشیر إلیہ قول الذخیرۃ: إذا استفاض وتحقق، فإن التحقق

لا يوجد بمجرد الشيوع۔[394]

طريق موجب كأن يتحمل اثنان الشهادة أو يشهد على حكم القاضي أو يستفيض الخبر۔[395]

عن ربعي بن حراش عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: اختلف الناس في آخر يوم من رمضان، فقدم أعرابيان فشهدا عند النبي صلى الله عليه وسلم،بالله لأہلاّ الهلال أمس عشيّة،فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أن يفطروا۔زاد خلف في حديثه: وأن يغدوا إلى مصلاهم۔ [396]

وفي مجموع النوازل: شاهدان شهدا عند قاضي مصر لم ير أهله الهلال على أن قاضي مصر كذا شهد عنده شاهدان برؤية الهلال و قضى به ووجد شرائط صحة الدعوىٰ قضى بشهادتهما حكاه عن شيخ الإسلام۔[397]

رویت کے لئے فلکی حسابات سے استفادہ

سوال نمبر ۲:- ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اکثر موسم کا فرق رہتا ہے، اور فضا میں ابر، گرد و غبار یا مختلف طرح کی کثافت کے اعتبار سے بھی ان کے مابین فرق ہے اس لئے قمری مہینے کی ۲۹/ تاریخ کو ہر جگہ مطلع یکساں صاف یا گرد آلود نہیں رہتا ہے تو:

الف: کیا رویت کے لئے فلکیاتی حساب سے مدد لی جاسکتی ہے؟ تاکہ یہ معلوم ہو کہ آج افق پہ چاند کی بصری رویت کا امکان ہے یا نہیں؟

ب: اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی ۲۹/ تاریخ کو چاند کی بصری رویت کا امکان نہ ہو اور اس کے باوجود اس خطہ سے رویت ہلال کی شرعی شہادت ملتی ہے، تو کیا اسے قبول کیا جائے گا، یا یہ کہہ کر کہ ان کو غلط فہمی ہوئی ہے، شہادت رد کر دی جائے گی، جیسا کہ بعض قدیم و جدید علماء کا نقطۂ نظر ہے۔

-------- حواشی --

[394] تنوير الأبصار مع الدر والشامي، كتاب الصوم / قبيل مطلب في رؤية الهلال نهاراً ٣٥٨/٣ زكريا

[395] شامي ٣٦٤/٣ زكريا، طحطاوي ٣٥٩

[396] سنن أبي داؤد، الصيام / باب شهادة رجلين على رؤية هلال شوال ٣١٩/١ رقم: ٢٣٣٩

[397] الفتاوىٰ التاتارخانية ٣٦٦/٣

ج:-چاند کی رویت کے لئے کیا محکمہ موسمیات سے مدد لی جاسکتی ہے؟یعنی اس علم کے لئے کہ آج مطلع صاف ہے، یا گرد آلود و کثافت زدہ ہے اور چاند کی رویت ممکن ہے یا نہیں؟

الجواب :اسلام میں قمری ماہ کے آغاز واختتام کا مدار چاند کی رویت بصری پر ہے یا پھر تیس (۳۰) تاریخ کی تکمیل پر، ان کے علاوہ اور کوئی تیسری شرعی بنیاد نہیں ہے جس پر مہینہ کے آغاز واختتام کی بنا رکھی جاسکے، یہ چیز نص میں وارد ہوئی ہے، حضرت ابوہریرۃؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين[398]

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے بھی اس مضمون کی کئی روایات منقول ہیں، اور یہ سب صریح روایات ہیں، جن کو کسی تاویل کی بنیاد پر ترک نہیں کیا جاسکتا، حقیقی رویت کے بغیر محض فلکی حسابات کی روشنی میں چاند کا وجود تسلیم نہیں کیا جائے گا، عہد قدیم سے لے کر آج تک کے تقریباً تمام ہی علماء اسلام (چند شاذ اقوال کو چھوڑ کر) نے چاند کے لئے رویت بصری کو ضروری قرار دیا ہے، اور محض فلکی حسابات کو ناکافی قرار دیا ہے،:

علامہ شامی لکھتے ہیں:

-:لاعبرة بقول المؤقتين أي في وجوب الصوم على الناس-[399]

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

يجب صوم رمضان برؤية الهلال أو باستكمال شعبان ثلاثين ولايجوز تقليدالمنجم فى حسابه لا فى الصوم ولافى الافطار[400]

-------- حواشی --

[398] - الجامع الصحيح المختصر ج ٢ص ٦٧٤ حديث نمبر: ١٨١٠ المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر :دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987 تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6 مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغاوكذافى الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج ٣ص١٢٢حديث نمبر:٢٥٦٧المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دارالجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت الطبعة :عدد الأجزاء : ثمانية أحزاء في أربع مجلدات [ملاحظات بخصوص الكتاب]1- الكتاب مشكول 2- موافق للمطبوع كاملاً بحمد الله

[399] شامي ٣٫٣٥٤

[400] الفتاوىٰ التاتارخانية ،كتاب الصوم قبيل الفصل الثالث:٣/٣٦٧

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

والمراد بالحساب هناحساب النجوم وتسييرها، ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضاإلا النزر اليسير فعلق الحكم بالصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عنهم في معاناة حساب التسيير واستمر الحكم في الصوم ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك ، بل ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلا ويوضحه قوله في الحديث الماضي " فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين " ولم يقل فسلوا أهل الحساب ، والحكمة فيه كون العدد عند الإغماء يستوي فيه المكلفون فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم ، و قد ذهب قوم إلى الرجوع إلى أهل التسيير في ذلك وهم الروافض ، ونقل عن بعض الفقهاء موافقتهم.قال الباجي : وإجماع السلف الصالح حجة عليهم . و قال ابن بزيزة : وهو مذهب باطل فقدنهت الشريعةعن الخوض في علم النجوم لأنهاحدس وتخمين ليس فيهاقطع ولا ظن غالب ، مع أنه لو ارتبط الأمر بها لضاق إذلا يعرفها إلا القليل .[401]

فلکی حسابات بذات خود غیر شرعی نہیں ہیں

البتہ رویت بصری کی تحقیق وتفتیش اوراس کوزیادہ سے زیادہ یقینی بنانے کے لئے فلکی حسابات سے مدد لینے میں مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس سے اصل شرعی بنیادرویت بصری متأثرنہ ہو، دراصل فلکی حسابات بذات خود غیر شرعی نہیں ہیں، خود قرآن کریم نے بیان کیاہے کہ شمس وقمر سے حسابات اورماہ و سال کی تاریخوں کانظام وابستہ ہے:

☆الشمس والقمر بحسبان[402]

سورج اورچانداپنی گردش میں ایک ایک حساب اور ضابطہ کے پابند ہیں۔

-------- حواشی ---

401 فتح الباری،باب صیام یوم عاشوراء:٢٨٣/٦

402-الرحمن :٥

☆وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ★وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ★ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ [403]

ترجمہ :اور سورج اپنی قرار گاہ (محور و مدار) پر رواں دواں ہے، یہ ایک غالب علیم ہستی کا طے کردہ نظام ہے، اور چاند کے لئے ہم نے منزلیں مقرر کر رکھی ہیں، یہاں تک کہ لوٹ پھر کر وہ کھجور کی پرانی شاخ کی مانند ہو جاتا ہے، نہ سورج کی مجال کہ وہ چلتے چلتے چاند کو جا پکڑے اور نہ ہی رات دن پر سبقت لے جا سکتی ہے، اور ان میں سے ہر ایک اپنے مدار میں تیر رہا ہے۔

☆يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ[404]

☆وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ[405]

☆هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَالسِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ[406]

☆وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوافَضْلًامِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواعَدَدَالسِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَ كُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا[407]

یہ تمام آیات فلکی حسابات کی واقعیت پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ موجودہ دور میں سائنسی علوم و آلات کے ذریعے انسان نے یقین یا کم از کم ظن غالب کی حد تک علم فلکیات کو حاصل کر لیا ہے۔

-------- حواشی --

403 -یسین :۳۸تا۴۰

404 -البقرۃ: ۱۸۹

405 -ابراھیم :۳۳

406 -یونس: ۵

407 -الاسراء:۱۲

اسی طرح فقہاء اسلام نے اس اصول کو تسلیم کیا ہے، کہ مسائل واحکام شرعیہ کے استنباط و استخراج اوراطلاق میں مختلف علوم وفنون کے ماہرین کی آراء سے استفادہ کرنا چاہئے، اس کی دو مثالیں پیش ہیں :

☆ایک مسئلہ یہ ہے کہ مرد کے عضو تناسل کے راستے سے کوئی چیز اگر معدہ میں پہونچادی جائے تو اس سے روزہ ٹوٹے گا یا نہیں ؟ حنفیہ کے یہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں ٹوٹے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، اور امام محمدؒ کی رائے پہلے امام ابو یوسفؒ کے مطابق تھی لیکن بعد میں توقف اختیار کرلیا، دراصل یہ مسئلہ اس امر کی تحقیق پر مبنی ہے کہ عضو تناسل اور معدہ کے درمیان منفذ ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق علم تشریح الاعضاء(Anotomy) سے ہے، اور ماہرین طب کی بات ہی اس میں فیصلہ کن ہو سکتی ہے[408]۔

☆اسی طرح ایک مسئلہ کان میں دوا یا تیل ٹپکانے سے روزہ ٹوٹنے کا ہے، اس کی بنیاد بھی اسی پر ہے، کہ کان سے جوف معدہ تک منفذ ہے یا نہیں ؟ اکثر علماء اس سے روزہ ٹوٹنے کا حکم صادر کرتے ہیں، لیکن یہ مسئلہ بھی اصلاً علم تشریح الاعضاء کے باب کا ہے اور اسی علم کے ماہرین کی رائے اس امر میں فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ماہرین تشریح الاعضاء کا خیال ہے کہ کان اور معدہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے۔

اسی طرح رویت کے باب میں حدود میں رہتے ہوئے فلکی حسابات سے استفادہ کی گنجائش ہوگی، آبزرویٹری کی وہ معلومات جو بدیہی ہیں، ان سے رویت ہلال میں استفادہ ممکن ہے، اگر علم فلکیات کے مطابق چاند افق پر موجود ہو اور چاند نظر نہ آئے تو فیصلہ حساب پر نہیں حقیقی رویت پر ہوگا، اور اگر چاند افق پر موجود یا قابل رویت نہ ہو اور کچھ لوگ رویت کا دعویٰ کریں، ایسے موقعہ پر شہادت کو قبول کرنے میں بہت احتیاط اور دقت نظر سے کام لینا چاہئے، اور فلکیات کی مدد سے شہادات پر جرح بھی ہونی چاہئے، ورنہ آنکھ بند کر کے شہادت قبول کرنے میں امت مسلمہ کی رسوائی کا اندیشہ ہے۔

-------- حواشی --

408 -البنایہ فی شرح الہدایہ ج۳ص ۶۸۵، ۶۸۴ دارالفکر بیروت۔

شہادت ایک امر ظنی ہے

یہ تو طے ہے کہ رویت کا فیصلہ شہادت پر مبنی ہے، اور حسابی طور پر محض قابل رویت ہونا شہادت کی متبادل نہیں ہے، لیکن فی نفسہ شہادت ایک امر ظنی ہے، اگر شہادت متہم ہو جائے تو قابل قبول نہیں رہتی ،شہادت کی قبولیت کے لئے جس طرح شاہدین کا لائق اعتبار ہونا ضروری ہے اسی طرح محل شہادت میں بھی شہادت کے تحمل کی صلاحیت لازم ہے:

أَنَّ الشَّهَادَةَ تُرَدُّ بِسبَبِ التُّهْمَةِ وَسَبَبُهَا أَنْوَاعٌ إِمَّا مَعْنًى فِي الشَّاهِدِ وهو الْفِسْقُ , وَالْعَمَى وَإِمَّا مَعْنًى فِي الْمَشْهُودِ له وهو وَصْلَةٌ خَاصَّةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّاهِدِ كَقَرَابَةِ الْوِلَادِ , وَالزَّوْجِيَّةِ,وَإِمَّا لِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ وهو فِي حَقِّ الْمَحْدُودِ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ عَجْزَهُ عن الْإِتْيَانِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ دَلِيلَ كَذِبِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى{فَإِذْلم يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمْ الْكَاذِبُونَ} وَاللَّهُ أَعْلَمُ[409]

فلکی حسابات کی بنیاد پر جن کو عصر حاضر میں کم از کم ظن غالب کا درجہ ضرور حاصل ہو چکا ہے اگر افق پر چاند موجود یا قابل رویت نہ ہو تو پھر وہ محل شہادت کیسے بن سکتا ہے؟اور اس پر شہادت قابل سماعت کیوں کر ہو سکتی ہے؟تو جس طرح قضا میں شاہدین کی تنقیح کی جاتی ہے اسی طرح محل شہادت کی تنقیح بھی ضروری ہے۔

واضح رہے کہ پچھلے ادوار میں علم فلکیات کو ظن غالب کا درجہ حاصل نہیں تھا اس لئے شہادت کے بالمقابل فلکی حسابات قابل رد سمجھے جاتے تھے، جیسا کہ شامی وغیرہ نے بحث کی ہے:

مطلب لا عبرة بقول المؤقتين في الصوم قوله(ولا عبرة بقول المؤقتين)أي في وجوب الصوم على الناس بل في المعراج لايعتبرقولهم بالإجماع ولا يجوز

-------- حواشی --

409 - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ج ۴ص۲۴۲فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي.الناشر دار الكتب الإسلامي.سنة النشر 1313هـ.مكان النشر القاهرة.عدد الأجزاء 6*3

للمنجم أن يعمل بحساب نفسه وفي النهر فلا يلزم بقول المؤقتين إنه أي الهلاك يكون في السماء ليلة كذا وإن كانوا عدولا في الصحيح كما في الإيضاح وللإمام السبكي الشافعي تأليف مال فيه إلى اعتماد قولهم لأن الحساب قطعي اه ومثله في شرح الوهبانية -

مطلب ما قاله السبكي من الاعتماد على الحساب مردود قلت ما قاله السبكي رده متأخروأهل مذهبه منهم ابن حجروالرملي في شرحي المنهاج و في فتاوى الشهاب الرملي الكبير الشافعي سئل عن قول السبكي لو شهدت بينة برؤية الهلال ليلة الثلاثين من الشهر وقال الحساب بعدم إمكان الرؤية تلك الليلة عمل بقول أهل الحساب لأن الحساب قطعي والشهادة ظنية وأطال في ذلك فهل يعمل بما قاله أم لا وفيما إذارؤي الهلال نهاراقبل طلوع الشمس يوم التاسع والعشرين من الشهر وشهدت بينة برؤية هلال رمضان ليلة الثلاثين من شعبان فهل تقبل الشهادة أم لالأن الهلال إذا كان الشهر كاملايغيب ليلتين أوناقصايغيب ليلةأوغاب الهلال الليلةالثالثةقبل دخول وقت العشاء لأن كان يصلي العشاء لسقوط القمرالثالث هل يعمل بالشهادةأم لافأجاب بأن المعمول به في المسائل الثلاث ما شهدت به البينة لأن الشهادة نزلها الشارع منزلة اليقين وما قاله السبكي مردود رده عليه جماعةمن المتأخرين وليس في العمل بالبينةمخالفةلصلاته ووجه ماقلناه أن الشارع لم يعتمدالحساب بل ألغاه بالكليةبقوله نحن أمةأميةلانكتب ولا نحسب الشهروهكذاوهكذاوقال ابن دقيق العيد الحساب لايجوز الاعتمادعليه في الصلاةانتهى والاحتمالات التي ذكرهاالسبكي بقوله ولأن الشاهد قد يشتبه عليه الخ لا أثر لها شرعا لإمكان وجودها في غيرهامن الشهادات اه قوله(وقيل نعم الخ)يوهم أنه قيل بأنه موجب للعمل وليس كذلك بل

الخلاف في جوازالاعتمادعليهم وقدحكي في القنية الأقوال الثلاثةفنقل أولاعن القاضي عبد الجباروصاحب جمع العلوم أنه لا بأس بالاعتماد على قولهم ونقل عن ابن مقاتل أنه كان يسألهم ويعتمد على قولهم إذااتفق عليه جماعةمنهم ثم نقل عن شرح السرخسي أنه بعيد وعن شمس الأئمة الحلواني أن الشرط في وجوب الصوم والإفطار الرؤية ولا يؤخذ فيه بقولهم ثم نقل عن مجد الأئمة الترجماني أنه اتفق أصحاب أبي حنيفة إلا النادر و الشافعي أنه لااعتمادعلى قولهم[410]

لیکن موجودسائنسی ترقیات کے تناظر میں کم از کم تحقیقی پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

واضح رہے کہ چاند کی رویت یاشہادت میں غلطی یاوہم کاامکان رہتاہے، خود صحابی رسول حضرت انسؓ سے اس معاملہ میں ایک بار غلطی ہوگئی تھی، جس کی جلد ہی اصلاح ہوگئی تھی[411]۔

شہادت قرائن کے خلاف ہوتو قابل رد ہوتی ہے

دوسری طرف بعض فقہاء نے تصریح کی ہے کہ گواہوں کی گواہی عقلی شواہداور دلائل کے خلاف ہوتو قابل قبول نہ ہوگی،اس لئے کہ گواہی میں صدق وکذب کااحتمال موجودہوتاہے،علامہ ابن قیمؒ نے "الطرق الحکمیۃ" میں اس کی کئی مثالیں پیش کی ہیں:

☆مثلاً کوئی شخص چوری کے الزام میں ماخوذہواوراس کے خلاف شہادت بھی آجائے، لیکن چوری کامال دوسرے شخص کے گھرسے برآمد ہو، تووہی شخص چور قرارپائے گااور جس شخص کے خلاف شہادت آئی ہے وہ بری قرار دیاجائے گااور شہادت رد ہوجائے گی[412]۔

☆فقہاء نے متعدد معاملات میں قرائن کوبڑی اہمیت دی ہے، بعض قرائن شہادت واقرار سے بھی

-------- حواشی --

410 - حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ص ٣٨٧ ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر **1421**هـ – **2000**م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء **8**

411 - فہم الفلکیات ص١٥٦

412 - الطرق الحکمیۃ لابن القیم ص٢، دارالکتب العلمیۃ بیروت ١٤١٥ھ۔

زیادہ طاقتور ہوتے ہیں ،ایک روایت حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ فرماتے ہیں ،میں نے خیبر جانے کا ارادہ کیا، اور رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہو کر اس کی اطلاع دی، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ " جب تم میرے وکیل کے پاس جاؤ تو اس سے پندرہ (۱۵) وسق کھجوریں لے لینا، اور جب وہ تم سے کوئی نشانی طلب کرے تو تم اپنا ہاتھ اپنے گلے پر رکھ دینا"[413]۔

☆حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی ام ولد حضرت ماریہ قبطیہؓ کے ساتھ کچھ لوگوں نے ایک شخص کو متہم کر دیا، اور لوگوں کی گواہیوں کی بنیاد پر حضور ﷺ نے حضرت علیؓ کو اس کے قتل پر مامور فرمایا، حضرت علیؓ اس کو گرفتار کرنے پہونچے تو وہ ایک کنویں میں غسل کر رہا تھا، حضرت علیؓ نے اس کو کنویں سے نکلنے کا حکم دیا، آپ نے ہاتھ پکڑ کر اس کو نکالا، تو دیکھا کہ اس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہے ،حضرت علیؓ نے اس کو قتل نہیں کیا، اور سرکار دو عالم ﷺ کو اس واقعہ کی اطلاع دی[414]۔

اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ کبھی بعض قرائن کی وجہ سے شہادت کا اعتبار کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔فقہائے اسلام نے بھی تصریح کی ہے کہ اگر گواہوں کی گواہی قرائن و شواہد کے خلاف ہو تو شرعاً قابل قبول نہیں ہو گی:

☆امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمد بن حنبل کا موقف یہ ہے کہ اگر چار گواہ کسی عورت کی زناکاری کی شہادت دیں ،اور بعد میں معلوم ہو کہ یہ عورت باکرہ ہے، اور طبی طور پر اس کی تصدیق بھی ہو جائے، تو شہادت رد قرار پائے گی، یا چار گواہ کسی مرد کے بارے میں گواہی دیں کہ اس نے زنا کیا ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اس کا آلہ کٹا ہوا ہے، تو اس پر حد جاری نہیں ہو گی[415]۔

علامہ ابو الحسن علی بن محمد الماوردیؒ اور علامہ نوویؒ نے امام شافعی کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے[416]

-------- حواشی --

413 ۔سنن ابو داؤد، حدیث نمبر ۳۶۳۲، سنن بیہقی ج ۶ ص ۸۰۔

414 ۔الطبقات الکبریٰ ج ۸ ص ۱۷۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت۔

415 ۔المغنی ج ۹ ص ۷۱، دار الفکر بیروت ۱۴۰۵ھ ☆ المبسوط ج ۱۰ ص ۵۷ ☆ الفتاویٰ الولوالجیۃ ج ۲ ص ۲۳۹ ☆ وغیرہ

416 ۔الحاوی الکبیر ج ۷ ص ۸۱، دار الفکر بیروت ۱۴۱۴ھ، روضۃ الطالبین ج ۷ ص ۳۱۵، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

شہادت پر قاضی کا مطمئن ہونا بھی ضروری ہے

اور ایک اہم ترین بات یہ ہے کہ کسی فیصلہ کے لئے صرف شہادت پیش کر دینا کافی نہیں ہے بلکہ شہادت پر قاضی کا مطمئن ہونا بھی ضروری ہے، ورنہ قضا کی ضرورت ہی نہیں تھی، شاہد خود ہی قاضی بن جاتا، اگر تکنیکی نقائص کی بنیاد پر قاضی پیش کردہ شہادتوں سے مطمئن نہ ہو تو وہ اپنے شرح صدر کے خلاف فیصلہ کرنے کا پابند نہیں ہے۔۔۔۔ اسی لئے بعض صورتوں میں جم غفیر کی شہادت طلب کی گئی ہے تاکہ کذب کے امکانات کم سے کم رہ جائیں، اور قاضی کو اطمینان قلب حاصل ہو،۔۔۔

قبل (بلا علة جمع عظيم يقع العلم) الشرعي وهو غلبة الظن (بخبرهم وهو مفوض إلى رأي الإمام من غير تقدير بعدد) على المذهب وعن الإمام أنه يكتفى بشاهدين واختاره في البحر وصحح في الأقضية الاكتفاء بواحدإن جاء من خارج البلد أو كان على مكان مرتفع، واختاره ظهيرالدين قالوا وطريق إثبات رمضان والعيد أن يدعي وكالةمعلقة بدخوله بقبض دين على الحاضر فيقر بالدين والوكالة و ينكر الدخول فيشهد الشهود برؤية الهلال فيقضى عليه به ، ويثبت دخول الشهر ضمنا لعدم دخوله تحت الحكم[417]

فلکی حسابات اس امر میں قاضی کے لئے معاون ہو سکتے ہیں۔ چاند قابل رویت ہے یا نہیں؟ اس کی عمر کتنی ہے؟ غروب شمس کے بعد وہ کتنی دیر تک افق پر رہا؟ چاند ٹکیۂ آفتاب کے کس جانب نظر آیا؟ نظر آنے والے چاند کا رخ کس جانب تھا؟ وغیرہ یہ سوالات شہادت کی جانچ کے لئے بے حد نفع بخش ہیں، اور ان کے ذریعہ قاضی کسی صحیح نتیجہ تک پہونچ سکتا ہے۔

-------- حواشی --

417 - رد المحتار على "الدر المختار : شرح تنوير الابصار"ج ٧ص ٣٦٧المؤلف : ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر (المتوفى : 1252هـ)

مطلع کو متأثر کرنے والی چیزیں

سوال نمبر ۲(د):- مطلع صاف نہ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ کیا صرف ابر کی وجہ سے مطلع کو متأثر مانا جاتا ہے؟ یا اس کے دوسرے اسباب بھی ہوتے ہیں؟ اور اگر دوسرے اسباب بھی ہیں تو وہ کیا ہو سکتے ہیں؟

الجواب: مطلع صاف نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چاند زمین پر سے نظر نہ آئے، اور اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں، ابر، گرد وغبار، دھند، شبنم، سیاہی، کوئی سایہ وغیرہ، روایات حدیث اور کتب فقہیہ میں اس طرح کی کئی چیزوں کا ذکر آیا ہے،:

☆عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ :« صُومُوارَمَضَانَ لِرُؤْيَتِهِ ، وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ ، فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ غَمَامَةٌ أَوْ ضَبَابَةٌ فَأَكْمِلُوا شَهْرَ شَعْبَانَ ثَلاَثِينَ[418]

ضبابۃ کے معنی دھند کے ہیں، اور غمامۃ کے معنیٰ ابر کے ہیں۔

☆فإن حال بينكم وبينه غبرة سحاب أو قترة، فأكملوا العدة ثلاثين"[419]

★فإن حال بينكم و بين منظره سحابة . أوقترقفأكملوا العدة ثلاثين يوما هذاحديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه بهذا اللفظ[420]

-------- حواشی --

[418] - السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي ج ۴ص ۲۰۸ حديث نمبر:۸۲۰۳ المؤلف : أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي مؤلف الجوهر النقي: علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني المحقق :الناشر : مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آبادالطبعة : الطبعة : الأولى ـ 1344 هـ عدد الأجزاء : 10

[419] - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ج ۸ص ۳۵۷ حديث نمبر:۳۵۹۰المؤلف : محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى : 354هـ)ترتيب : علي بن بلبان بن عبد الله، علاء الدين الفارسي، المنعوت بالأمير(المتوفى : 739هـ)الناشر : مؤسسة الرسالة

[420] - المستدرك على الصحيحين ج ۱ ص ۵۸۷حديث نمبر:۱۵۴۷المؤلف : محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى ،1411 – 1990تحقيق : مصطفى عبد القادر عطاعدد الأجزاء : 4مع الكتاب : تعليقات الذهبي في التلخيص

★فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ سَحَابَةٌ أَوْ ظُلْمَةٌ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ عِدَّةَ شَعْبَانَ[421]

☆فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ سَحَابٌ ,أَوْ ظُلْمَةٌ ,أَوْغَيَابَةٌ ,فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ "[422]

* فَإِنْ حَالَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ سَحَابٌ أَوْ ظُلْمَةٌ أَوْ هَبْوَةٌ ، فَأَكْمِلُواالْعِدَّةَ،وَلا تَسْتَقْبِلُوا الشَّهْرَ اسْتِقْبَالا ، وَلا تَصِلُوا رَمَضَانَ بِيَوْمٍ مِنْ شَعْبَانَ [423]"

*فإن حال بينكم وبينه سحابة أو ظلة فأكملوا العدة عدة شعبان ولاتستقبلوا الشهر استقبالا ولا تصلوا رمضان بيوم من شعبان[424]

اوراسی حکم میں وہ تمام چیزیں بھی داخل ہیں جو چاند تک نظر پہونچنے میں رکاوٹ بنیں، اسی لئے فقہاء نے ایک اصولی لفظ "علۃ" استعمال کیاہے، یعنی کسی وجہ اور رکاوٹ سے چاند نظر نہ آئے، اوراس کی مثال میں بادل اور غبار وغیرہ کا ذکر کیاہے، اس میں انتہائی عمومیت کے ساتھ وہ تمام موانع شامل ہو جاتے ہیں جن کو بندہ خود سے دور کرنے پر قادر نہ ہو:

وإذا كان بالسماء علة كغيم وغبار وغيرهما[425]

-------- حواشی --

[421] - مسند الصحابة في الكتب التسعة ج ۲۷ص ۳۴۹

[422] - شرح مشكل الآثارج ۹ ص ۳۸۸ حديث نمبر:۳۷٦۷المؤلف : أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى : 321هـ)تحقيق : شعيب الأرنؤوط الناشر : مؤسسة الرسالة الطبعة : الأولى – 1415 هـ ، 1494 م عدد الأجزاء : 16 (15 وجزء للفهارس)

[423] - شرح السنة للبغوي ج ۳ص ۲۳۲

[424] - سنن النسائي الكبرى ج ۲ص ۸۵ حديث نمبر :۲۴۹۹المؤلف : أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة الأولى ، 1411 – 1991تحقيق : د.عبد الغفار سليمان البنداري , سيد كسروي حسن عدد الأجزاء : 6

[425] - مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحرج ۱ ص ۳۴۸عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده سنة الولادة / سنة الوفاة 1078هـ تحقيق خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصورالناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1419هـ – 1998م مكان النشر لبنان/ بيروت

ایک شخص کی شہادت پر رمضان کا آغاز اور پھر عید کا چاند نظر نہ آنا

سوال نمبر ۲(ہ):- اگر ۲۹/ شعبان کو مطلع ابر آلود ہو اور ایک شخص کی شہادت کی بنا پر قاضی نے آغاز رمضان کا اعلان کر دیا ہو، اس کے بعد رمضان کی ۳۰/ تاریخ مکمل ہو چکی ہو، ۳۰ رمضان کی شام کو موسم بالکل صاف ہو اور عید کا چاند دیکھنے کی بہت کوشش کے باوجود کسی کو عید کا چاند دکھائی نہ پڑا ہو تو کیا اگلے دن کو عید الفطر کا دن قرار دے کر عید منائی جائے گی، یا یہ سمجھا جائے گا کہ جس فرد واحد نے رمضان کے چاند کی گواہی دی تھی، اسے مغالطہ ہوا یا اس نے غلط بیانی سے کام لیا، لہٰذا اگلے دن کو رمضان کی ۳۰/ تاریخ قرار دے کر روزہ رکھنے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

الجواب: اصولی طور پر ایک معتبر شخص کی شہادت پر رمضان کے آغاز کا فیصلہ کرنا غلط نہیں ہے ،اس کا ثبوت حدیث اور فقہ دونوں سے ہے:

☆عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ الْهِلَالَ قَالَ الْحَسَنُ فِي حَدِيثِهِ يَعْنِي رَمَضَانَ فَقَالَ أَتَشْهَدُأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّااللَّهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بِلَالُ أَذِّنْ فِي النَّاسِ فَلْيَصُومُوا غَدًا[426]

ان كان بالسماء علة فشهادة الواحد على هلال رمضان مقبولة اذا كان عادلا مسلما عاقلا بالغا حرا كان أو عبدا ذكراكان أو انثى[427]

لیکن ۳۰/ رمضان مکمل ہو جانے کے بعد صاف موسم کے باوجود جب چاند نظر آیا تو قرین قیاس یہ ہے کہ ۲۹/ شعبان کی شہادت فی الواقع درست نہیں تھی، اور شہادت دینے والے کو غلط فہمی ہوئی تھی، علامہ حصکفی کے الفاظ میں "یہ ہلال نہیں تھا دیکھنے والے کا صرف خیال تھا:

-------- حواشی --

426 سنن ابى داؤد،باب فى شهادة الواحد على رؤية هلال:٢٨٣/٦

427 -الفتاوى الهندية [حنفي] ج 5 ص 210 المؤلف : لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي

لان ما رآه يحتمل أن يكون خيالا لا هلالاً[428]

اس صورت میں گواہ قابل مؤاخذہ ہے، اور موسم صاف ہونے کی صورت میں لوگ ایک روزہ اور رکھیں گے۔

وإلى أنهم لو صاموا بشهادة واحدإلخ)قال في النهرثم إذا قبلت وأكملواالعدة ، ولم ير روى الحسن عن الإمام ، وهو قول الثاني : إنهم يفطرون وسئل عنه محمد فقال:يثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد، وفي غاية البيان : وقول محمد أصح قال الشارح : والأشبه أن يقال : إن كانت السماء مصحية لا يفطرون لظهور غلطه ، و إن كانت مغيمة يفطرون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين أفطروا ، وعن السعدي:لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح : ولو قيل : إن قبلهما في الصحولا يفطرون ، وفي الغيم أفطروا لم يبعد ، وفي السراج صاموا بشاهدين وأفطروا عند كمال العدة إجماعا ، وهذا ظاهر فيما إذا كانت متغيمة عند الفطر أما لو كانت مصحية ينبغي أن لا يفطرواكما لو شهدوا الساعة ا هـ .لكن في الإمداد صحح في الدراية والخلاصة والبزازية حل الفطر وذكر في متنه أنه لا خلاف في حل الفطر إذا كان بالسماء علة ولوثبت رمضان بشهادة الفرد وذكرأن مامر عن السعدي حكاه عنه في التجنيس فيما إذا كانت السماءمصحية وذكر عن الحلواني أن الخلاف في مسألة مالو ثبت بشهادة واحد إذا كان مصحية ، وإلا أفطروا بلا خلاف ا هـ .فصارالحاصل على هذاماذكره في نورالإيضاح إذا تم العدد بشهادة فرد ، ولم ير هلال الفطر والسماء مصحية لا يحل الفطر واختلف

-------- حواشی--

[428] -الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة ج ٢ ص ٤٢٣المؤلف : محمد ، علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : 1088هـ)

الترجيح فيما إذا كان شهادة عدلين ، ولاخلاف في حل الفطر إذاكان بالسماء علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الأصح يحمل على ما قال الكمال منهم من استحسن في الصحو المروي عن الحسن من أنهم لا يفطرون ، وفي الغيم أخذ بقول محمد ا ه[429] .

وَسَيَذْكُرُ الْمُصَنِّفُ فِي الشَّهَادَاتِ أَنَّهُ يُعَزَّرُ الشَّاهِدُ لَوْ تَمَّ الْعَدَدُ وَالسَّمَاءُمُصْحِيَةٌ وَلَمْ يُرَى الْهِلَالُ (قَوْلُهُ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ)قَالَ فِي غَايَةِ الْبَيَانِ قَوْلُ مُحَمَّدٍ هُوَالْأَصَحُّ ا ه.وَقَالَ الْكَمَالُ مِنْهُمْ مَنْ اسْتَحْسَنَ ذَلِكَ أَيْ مَارَوَاهُ الْحَسَنُ فِي قَبُولِهِ فِي صَحْوٍ وَفِي قَبُولِهِ لِغَيْمٍ أَخَذَ بِقَوْلِ مُحَمَّدٍ ا ه .وَقَالَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيُّ : هَذَا الِاخْتِلَافُ فِيمَا إذَا لَمْ يَرَوْا هِلَالَ شَوَّالٍ وَالسَّمَاءُ مُصْحِيَةٌ فَأَمَّا إذَا كَانَتْ مُتَغَيِّمَةً فَإِنَّهُمْ يُفْطِرُونَ بِلَا خِلَافٍ نَقَلَهُ ابْنُ كَمَالٍ بَاشَا عَنْ الذَّخِيرَةِ (قَوْلُهُ وَالْأَضْحَى كَالْفِطْرِ)هُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِوَهُوَ الْأَصَحُّ كَمَافِي الْهِدَايَةِ وَشُرُوحِهَاوَالتَّبْيِينِ.وَفِي الْخُلَاصَةِهُوَ الْمَذْهَبُ وَفِي النَّوَادِرِعَنْ أَبِي حَنِيفَةَأَنَّهُ كَرَمَضَانَ وَصَحَّحَهُ فِي التُّحْفَةِقَالَ صَاحِبُ الْبَحْرِ فَاخْتَلَفَ التَّصْحِيحُ لَكِنْ تَأَيَّدَ الْأَوَّلُ بِأَنَّهُ الْمَذْهَبُ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ الْمُصَنِّفُ لِحُكْمِ بَقِيَّةِ الْأَهِلَّةِ،وَلَا يُقْبَلُ فِيهِ إلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ عُدُولٍ أَحْرَارٍ غَيْرِ مَحْدُودِينَ فِي قَذْفٍ ا ه .[430]

(وإذا تم العدد) أي عدد رمضان ثلاثين (بشهادة فرد) برؤيته (ولم يرهلال الفطرو)ذلك و(السماء مصحية لا يحل الفطر) اتفاقاعلى ما ذكره شمس الأئمة ويعزر ذلك الشاهد كذا في الدرر وفي التجنيس إذا

-------- حواشی ---

[429] - البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٦ص٢٧٤المؤلف : زين الدين بن إبراهيم بن نجيم ، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى : 970هـ)

[430] - درر الحكام شرح غرر الأحكام ج ٢ ص ٣٥٤المؤلف : محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو (المتوفى : 885هـ،

لم یر ھلال شوال لا یفطرون حتی یصومون یوما آخر وقال الزیلعي والأشبه أن یقال إن كانت السماء مصحیة لا یفطرون لظهور غلطه وإن كانت متغیمة یفطرون لعدم ظهور الغلط(واختلف الترجیح) في حل الفطر (فیما إذا كان) ثبوت رمضان (بشهادة عدلین) وتم العدد ولم یر هلال شوال مع الصحو صحح في الدرایة والخلاصة والبزازیةحل الفطر لأن شهادة الشاهدین إذاقبلت كانت بمنزلة العیان وفي مجموع النوازل لا یفطرون وصححه كذلك السید الإمام الأجل ناصر الدین لأن عدم الرؤیة مع الصحو دلیل الغلط فتبطل شهادتهما (ولا خلاف في حل الفطر إذا)تم العددلو(كان في السماء علة ولو)وصلیة (ثبت رمضان بشهادة الفرد)العدل كالعدلین اتفاقا علی التحقیق[431]

گواہوں کے لئے عدل کا معیار

سوال نمبر۳(الف)رمضان وعیدین کے ثبوت کے لئے جب کہ مطلع صاف ہو تو کتنے افراد کے چاند دیکھنے کی شہادت کافی ہو گی؟ چاند دیکھنے والوں کے لئے عدل کا وہ معیار ضروری ہے جو فقہاء نے عام طور پر لکھا ہے؟ یا موجودہ دور میں اتنا کافی ہے کہ چاند دیکھنے والا معاشرہ میں جھوٹا نہیں سمجھا جاتا،اور صوم وصلوٰۃ کا پابند ہے؟ اور کیا مستور الحال کی شہادت معتبر ہو گی؟

الجواب: مطلع اگر صاف ہو تو ہلال رمضان اور عیدین کے لئے ایک بڑی جماعت اور جم غفیر کی شہادت ضروری ہے جن کے غلط ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو:

وَيُقْبَلُ شَهَادَةُ الْمُسْلِمِ وَالْمُسْلِمَةِ عَدْلًا كَانَ الشَّاهِدُ أَوْ غَيْرَ عَدْلٍ بَعْدَ أَنْ يَشْهَدَ أَنَّهُ رَأَى خَارِجَ الْمِصْرِ أَوْ أَنَّهُ رَآهُ فِي الْمِصْرِ وَفِي الْمِصْرِ عِلَّةٌ تَمْنَعُ الْعَامَّةَ مِنْ التَّسَاوِي فِي رُؤْيَتِهِ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي مِصْرٍ وَلَا عِلَّةَ فِي السَّمَاءِ لَمْ يُقْبَلْ فِي ذَلِكَ إلَّا الْجَمَاعَةُ

-------- حواشی --

431 - مراقی مع الطحطاوی مصری ص ۵۴۰، فصل فیمایثبت بہ الہلال، عالمگیری الباب الثانی فی رؤیۃ الہلال، ص۱۹۸ ج ا

اھـ.[432]

وذكر في الإمداد أنها في الصحو كرمضان والفطر أي فلا بد من الجمع العظيم ولم يعزه لأحد[433]

قولہ وبقیۃ الا شہر التسعۃ)فلا یقبل فیھا الا شہادۃ رجلین او رجل و امرأتین عدول احرار غیر محدودین کما فی سائر الا حکام ، و ذکر فی الا مداد انھا فی الصحو کر مضان و الفطرای فلا بد من الجمع العظیم ولم یغیرہ لا حد لکن قال الخیر الرملی الظاھر انہ فی الا ھلاۃ التسعۃ لا فرق بین الغیم والصحوج فی قبول الرجلین لفقد العلۃ المو جبۃ لا شتراط الجمع الکثیر و ھی توجہ الکل طالبین ویؤیدہ قولہ کما فی سائر الا حکام اھ [434]

البتہ موجودہ دور میں گواہوں کے لئے عدل کاوہ معیار ضروری نہیں ہے جو فقہ کے دوسرے ابواب کے لئے معروف ہے، بلکہ اس قدر کافی ہے کہ آدمی معاشرہ میں سچا اور معتبر مانا جاتا ہو، اور نماز وغیرہ کا پابند ہو اور بس، اس دور میں صحیح عادل لوگوں کی شرط لگادی جائے تو کئی اہم شعبے اور حقوق ضائع ہو جائیں گے:

العدل في الشهادة : أن يكون مجتنبًا عن الكبائر، ولا يكون مصراًعلى الصغائر،ويكون صلاحہ أكثرمن فساده وصوابہ أكثر من خطائہ، وأن يستعمل الصدق ديانۃومرۃً،ويجتنب عن الكذب ديانۃ ومروء ۃ[435]

الفسق لایمنع اھلیۃ الشھادۃ عندنا وانما یمنع اداء الشھادۃ لتھمۃ الکذب------ وعن ابی یوسف ان کان الفاسق وجیھا ذا

------- حواشی --

[432] - **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ص ٣٨٩ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8**

[433] - **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ص ٣٩١ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8**

[434]- شامی ۱۳۰/۲ قبیل مطلب فی رؤیۃالھلال نھاراً

[435] -الفتاوىٰ التاتارخانیۃ ۴۲۴،۱۱ زکریا

مروة جازت شهادته لان مثله لا يكذب۔[436]

تجوز شهادة الرجل المسلم ما لم يُصب حداً، أو تعلم عليه حوبة في دينه۔ عن محمد قال : قال شريح: ... وائتِ على ذٰلک بشهود عدول، فإنا قد أمرنا بالعدول۔ وأئت فَسَلْ عنه فإن قالوا: ما علمنا إلا عدلاً مسلمًا ، فهو إن شاء الله كذٰلک ، وتجوز شهادته۔ [437]

عن عكرمةعن ابن عباس رضي الله عنهماقال:جاءأعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الهلال، قال الحسن في حديثه: يعني رمضان، فقال: أتشهد أن لا إلٰه إلاالله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن في الناس فليصوموا غدًا، وسكت عنه۔[438]

والحديث الثاني يدل على أن من لم يظهرفسقه قبل شهادته في صوم رمضان فإنه صلى الله عليه وسلم لم يفتش أمرالعدالة في الواقعة وإن قال:إنه صلى الله عليه وسلم لعله كان يعرفه فيجاب بأنه لوكان كذٰلک لمافتش عن إسلامه[439]

واستثنى الثاني الفاسق ذا الجاه والمروة فإنه يجب قبول شهادته[440]

(مَسْأَلَةٌ):قَالَ الْقَرَافِيُّ فِي بَابِ السِّيَاسَةِ : نَصَّ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ عَلَى أَنَّاإِذَا لَمْ نَجِدْ فِي جِهَةٍ إلَّا غَيْرَ الْعُدُولِ أَقَمْنَا أَصْلَحَهُمْ وَ أَقَلَّهُمْ فُجُورًالِلشَّهَادَةِ عَلَيْهِمْ،وَيَلْزَمُ ذَلِكَ فِي الْقُضَاةِوَ غَيْرِهِمْ لِئَلَّا تُضَيَّعَ الْمَصَالِحُ .قَالَ : وَمَا أَظُنُّ أَحَدًا يُخَالِفُ فِي هَذَا ، فَإِنَّ التَّكْلِيفَ شَرْطٌ فِي الْإِمْكَانِ ، وَهَذَا كُلُّهُ

------- حواشی---

[436] -فتاویٰ قاضی خان،کتاب الشهادات:۳/۴۳۷

[437] -مصنف ابن أبي شيبة / ما العدل في المسلمين ۴/۴۲۸-۴۲۹رقم:۲۱۷۳۶-۲۱۷۳۹ دار الكتب العلمية بيروت

[438] - سنن أبي داؤد ۱/۳۲۷، إعلاء السنن ۹/۱۲۵-۱۲۶ دار الكتب العلمية بيروت

[439] -إعلاء السنن ۹/۱۲۶ بيروت

[440]- درمختار مع الشامي۵/۳۵۶ کراچی، ۸/۲۶ زكريا

لِلضَّرُورَةِ لِئَلَّا تُهْدَرَ الْأَمْوَالُ وَتُضَيَّعَ الْحُقُوقُ[441]

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے یہی بات معین الحکام کے حوالے سے لکھی ہے، اور اس کو اس دور کی مجبوری قرار دیا ہے:

"هٰذا هو الصواب الذی علیہ العمل (یعنی یہی صحیح ہے جس پر سب قضاۃ کا عمل ہے[442]۔

مستور الحال کی شہادت بھی فی زمانہ قابل قبول ہے، اس لئے کہ جب فسق کے ساتھ شہادت قابل قبول ہے تو مستور الحال کا فاسق ہونا تو ضروری نہیں:

☆واستثنى الثاني الفاسق ذا الجاه و المروة فإنہ يجب قبول شہادتہ[443]

الفسق لایمنع اهلیۃ الشهادة عندنا و انما یمنع اداء الشهادة لتهمۃ الکذب ---------- وعن ابی یوسف ان کان الفاسق وجیها ذا مروة جازت شهادتہ لان مثلہ لا یکذب۔[444]

*اذا کان بالسماء علۃ قبل الا مام شهادة الواحد العدل فی رویۃ الهلال رجلا کان او امرأة حرا کان او عبداً (الیٰ قولہ) وتاویل قول الطحاوی عدلا کان او غیر عدل ان یکون مستوراً[445]

وَتُشْتَرَطُ الْعَدَالَةُ لِأَنَّ قَوْلَ الْفَاسِقِ فِي الدِّيَانَاتِ غَيْرُ مَقْبُولٍ ،وَتَأْوِيلُ قَوْلِ الطَّحَاوِيِّ عَدْلًا كَانَ أَوْ غَيْرَ عَدْلٍ أَنْ يَكُونَ مَسْتُورًا،[446]

سوال نمبر ۳(ب):- چاند دیکھنے والوں کے لئے کیا قاضی کے پاس جاکر یا جہاں نظام قضا نہ ہو وہاں کے مقامی علماء یا رویت ہلال کمیٹی کے ذمہ داروں کے پاس شہادت دینا ضروری ہے؟ چاند دیکھنے والوں کا بیان

-------- حواشی --

441 - معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام ج ٢ص ٥٧ المؤلف : علي بن خليل الطرابلسي، أبو الحسن، علاء الدين (المتوفى : 844هـ)

442 - رویت ہلال ص۱۹ بحوالہ معین الحکام ص ۱۴۵، وہدایہ، شرح وقایہ، درمختار، شامی، عالمگیری وغیرہ۔

443 درمختار مع الشامي ۳۵۲،۵ کراچی، ۲۶،۸ زکریا

444 فتاویٰ قاضی خان،کتاب الشهادات:۴۳۷/۳

445 هدایہ ۱۹۵/۱۰ کتاب الصوم

446 هدایہ،فصل فی رؤیت الهلال:۱۲۱/۱

اصولی طور پر شہادت ہے یا خبر؟اگر شہادت ہے تو کیا اس کے لئے شہادت اور مجلس قضا اور شہادت کی دیگر شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؟

الجواب: چاند کی خبر دیانت بھی ہے اور معاملہ بھی، رمضان کا چاند ہو تو دیانت ہے اور اس کے لئے خبر کافی ہے اور عید کا چاند ہو تو معاملہ ہے، اور اس کے لئے شہادت ضروری ہے، اس طرح چاند کی خبر خبر بھی ہے اور شہادت بھی، اس لحاظ سے کہ یہ خبر ہے ایک شخص کی خبر بھی معتبر ہوتی ہے، یہاں تک کہ محدود فی القذف اور فاسق کا بیان بھی قابل سماعت ہوتا ہے، لیکن دوسری جہت سے یہ شہادت بھی ہے، کہ اس کے لئے مجلس قضا ضروری ہے، نیز بیان کا آغاز لفظ اشہد سے کیا جاتا ہے، عدالت کی شرط ملحوظ ہوتی ہے، اور اس شہادت سے عید کا حکم ثابت ہوتا ہے وغیرہ:

*قَبِلَ الْإِمَامُ شَهَادَةَ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ يَدْخُلُ الْمَحْدُودُ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَهُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ لِأَنَّهُ خَبَرٌ) أَيْ لَيْسَ بِشَهَادَةٍ وَلِهَذَا لَمْ يَخْتَصَّ بِلَفْظِ الشَّهَادَةِ (وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ : أَنَّهَا لَا تُقْبَلُ لِأَنَّهَا شَهَادَةٌ مِنْ وَجْهٍ) دُونَ وَجْهٍ مِنْ حَيْثُ إنَّ وُجُوبَ الْعَمَلِ بِهِ إنَّمَا كَانَ بَعْدَ قَضَاءِ الْقَاضِي وَ مِنْ حَيْثُ اخْتِصَاصُهُ بِمَجْلِسِ الْقَضَاءِ وَمِنْ حَيْثُ اشْتِرَاطُ الْعَدَالَةِ[447]

*وذكر الطحاوي في مختصره: أنه يقبل قول الواحد عدلا كان, أو غير عدل,وهذا خلاف ظاهر الرواية, إلا أنه يريد به العدالة الحقيقية , فيستقيم لأن الإخبار لا تشترط فيه العدالة الحقيقية بل يكتفى فيه بالعدالة الظاهرة, والعبد, والمرأة من أهل الإخبار ألا ترى أنه صحت روايتهما؟وكذا المحدود في القذف فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلوا إخبار أبي بكرةوكان محدودا في قذف, وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة:أن شهادته برؤية الهلال لا تقبل, , والصحيح أنها تقبل,وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة,لماذكرنا أن هذا خبر وليس بشهادة, وخبره

-------- حواشی ---

447 العناية شرح هدايه،فصل فی رؤية الهلال:۳/۲۷۶

مقبول, وتقبل شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل في هلال رمضان بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الأحكام, أنها لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان, أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أن هذا من باب الإخبار لا من باب الشهادة, ويجوزإخبار رجل عدل عن رجل عدل كمافي رواية الأخبار, ولو رد الإمام شهادة الواحد لتهمة الفسق فإنه يصوم ذلك اليوم لأن عنده أن ذلك اليوم من رمضان فيؤاخذ بما عنده, ولو أفطر بالجماع هل تلزمه الكفارة؟ فهو على الاختلاف الذي ذكرنا وأما هلال شوال فإن كانت السماء مصحية فلا يقبل فيه إلا شهادة جماعة يحصل العلم للقاضي بخبرهم كما في هلال رمضان, كذا ذكر محمد في نوادر الصوم.وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين, أو رجل وامرأتين سواء كان بالسماءعلة, أو لم يكن, كما روي عن أبي حنيفة في هلال رمضان أنه تقبل فيه شهادة الواحد العدل سواء كان في السماء علة, أو لم يكن, وإن كان بالسماء علة فلا تقبل فيه إلاشهادة رجلين, أو رجل وامرأتين مسلمين,حرين, عاقلين, بالغين, غير محدودين, في قذف كما في الشهادة في الحقوق, و الأموال, لما روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهماأنهماقالا: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان, وكان لا يجيز الإفطار إلا بشهادة رجلين" ولأن هذا من باب الشهادة. ألا ترى أنه لا يلزم الشاهد شيء بهذه الشهادة بل له فيها نفع وهو إسقاط الصوم عن نفسه, فكان متهما,فيشترط فيه العدد نفيا للتهمة بخلاف هلال رمضان هناك لا تهمة إذ الإنسان لا يتهم في الإضرار بنفسه بالتزام الصوم, فإن غم على الناس هلال شوال فإن صاموا رمضان

بشهادة شاهدين أفطروا[448]

چاند دیکھنے والوں کی ذمہ داری

سوال نمبر۳(ج):-چاند دیکھنے والوں کے لئے کیافوری طور پر شہادت دیناضروری ہے؟اگر چاند دیکھنے کے بعد چند گھنٹوں کی تاخیر یاایک دن یااس سے زائد کی تاخیر کے بعد شہادت دے توکیاان کی شہادت قبول کی جائے گی یارد کردی جائے گی؟خصوصاًجب کہ رمضان وعید الفطر کے موقعہ پر تاخیر سے اعلان کی صورت میں مسلمانوں کے مابین شدید اختلاف وانتشار پیدا ہو جاتا ہے۔

الجواب:چاند دیکھنے والوں پر فوری شہادت دینی ضروری ہے،بلاعذراس میں تاخیر درست نہیں ،اس لئے کہ اس سے بہت سے احکام اور ذمہ داریاں وابستہ ہیں،اور تاخیر مسلمانوں میں انتشار کا بھی باعث ہے،نیز اس سے خود شہادت متہم ہو جاتی ہے کہ وقت پر شہادت کیوں نہیں دی گئی؟ایسی صورت میں شہادت لائق اعتبار نہیں رہ جائے گی،ہاں کوئی عذر ہو،مثلاً سفر میں ہو،یا بیمار ہو اور وقت پر مجلس قضاتک پہونچنا مشکل ہو تو تاخیر سے بھی شہادت دی جاسکتی ہے،اور عذر کی بناپر یہ شہادت قابل قبول ہو سکتی ہے،جیسا کہ ایک اعرابی نے دیہات سے آکر حضور ﷺ کے پاس شہادت دی اور آپ نے اسے قبول فرمایا،یاحضرت کریبؒ نے شام کی رویت کا ذکر کئی دن کے بعد حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے سامنے کیا۔

ولو شهد ناس عند الإمام بعد نصف النهاروبعدمازالت الشمس أن ذلك اليوم هو العاشر من ذي الحجة جاز لهم أن يضحوا ويخرج الإمام من الغدفيصلي بهم صلاة العيد ، وإن علم في صدر النهار أنه يوم النحر فشغل الإمام عن الخروج أو غفل فلم يخرج ولم يأمر أحدا يصلي بهم فلا ينبغي لأحد أن يضحي حين يصلي الإمام إلى أن تزول الشمس ،فإذازالت قبل أن يخرج الإمام ضحى الناس، وإن ضحى أحدقبل ذلك

-------- حواشی --------

448 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ۴ص۲۳۶تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م محمد عارف بالله القاسمي

لم يجز ولو صلى الإمام صلاة العيد وذبح رجل أضحيته ثم تبين للإمام أن يوم العيد كان بالأمس جازت الصلاة [449]

وَلَوْشَهِدُوا بَعْدَ نِصْفِ النَّهَارِ أَنَّهُ الْعَاشِرُ جَازَ لَهُمْ أَنْ يُضَحُّوا وَ يَخْرُجُ الْإِمَامُ مِنْ الْغَدِفَيُصَلِّي بِهِمْ الْعِيدَ،وَإِنْ عَلِمَ فِي صَدْرِ النَّهَارِأَنَّهُ يَوْمُ النَّحْرِ فَشُغِلَ الْإِمَامُ عَنْ الْخُرُوجِ أَوْ غَفَلَ فَلَمْ يَخْرُجْ وَلَمْ يَأْمُرْ أَحَدًا يُصَلِّي بِهِمْ فَلَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يُضَحِّيَ حَتَّى يُصَلِّيَ بِهِمْ الْإِمَامُ إلَى أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ،فَإِذَازَالَتْ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ الْإِمَامُ ضَحَّى النَّاسُ،وَإِنْ ضَحَّى أَحَدٌ قَبْلَ ذَلِكَ لَمْ يَجُزْ،وَلَوْ ضَحَّى بَعْدَالزَّوَالِ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ ثُمَّ ظَهَرَ أَنَّهُ يَوْمُ النَّحْرِ جَازَتْ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْ مِثْلِ هَذَا الْخَطَأِ فَيُحْكَمُ بِالْجَوَازِ صِيَانَةً لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ۔[450]

صوبائی قاضی کے اعلان رویت کے حدود

سوال نمبر۴(الف):-صوبہ بہار واڑیسہ اور ملک کے دیگر صوبوں میں جہاں نظام قضاموجود ہے، اگر وہاں کا قاضی چاند کا ثبوت ملنے کے بعد اعلان کرتا ہے، تو کیا اس کے حلقہ قضاء کے تمام مسلمانوں کے لئے اس اعلان پر عمل ضروری ہو گا یا نہیں؟

الجواب: قاضی کے حدود ولایت کے اندر رہنے والے تمام مسلمانوں پر اس اعلان کے مطابق عمل کرنالازم ہے۔

وقد اختلف المشايخ فيه هل يعتبرالمكان أوالأهل فقيل يعتبر المكان وقيل يعتبرالأهل حتى لاينفذ قضاؤه في غير ذلك المكان على قول من يعتبر [451]

-------- حواشی--

[449] -بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج ١١ ص ٢١١تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587ھ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406ھ – 1986م محمد عارف بالله القاسمي

[450] ردالمحتار، کتاب الاضحیۃ:۳۱۹/۶

[451] - مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ج ۴ص۴۸۱عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده سنة الولادة / سنة الوفاة 1078ھ تحقيق خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصورالناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1419ھ – 1998م مكان النشر لبنان/ بيروت عدد الأجزاء 4

سوال نمبر ۴(ب):- قاضی کی طرف سے اگر ریڈیو یا ٹیلی ویژن کے ذریعہ متعینہ الفاظ میں اعلان ہوتا ہے تو اس کا اعلان اعلان سلطان کے حکم میں ہو گا یا نہیں؟

الجواب:- اگر یہ قاضی مملکت ہے اور سلطان کی اجازت سے اعلان کرتا ہے تب تو ظاہر ہے کہ یہ اعلان سلطان کے درجہ میں ہے اور اگر کہیں سلطان موجود نہ ہو اور مسلمانوں نے اس کو اپنا قاضی مقرر کیا ہو تو اس کا اعلان بھی اعلان سلطان کے قائم مقام ہو گا۔

قال وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلادالمسلمين غلب عليهم الكفارفي بلادالمغرب كقرطبة الآن وبلنسية وبلادالحبشة ، وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليافيولى قاضياويكون هو الذي يقضي بينهم ، وكذا ينصبون إماما يصلي بهم الجمعة .ا هـ .ويؤيده ما في جامع الفصولين ، وكل مصر فيه وال مسلم من جهة الكفار يجوز من إقامة الجمع والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاء وتزويج الأيامى لاستيلاء المسلم عليهم ، وأما طاعة الكفرة فهي موادعة ومخادعة،وأما في بلادعليها ولاة الكفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد،ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين،ويجب عليهم طلب وال مسلم ا هـ[452]

والعالم الثقة فى بلدة لاحاكم فيهاقائم مقامه[453]

سوال نمبر ۴(ج):- ہندوستان اور اس جیسے ملکوں میں اگر صوبہ کے قاضی یا رویت ہلال کمیٹی نے شرعی اصولوں کی روشنی میں رویت کا اعلان کیا، تو کیا یہ صرف اس صوبہ کے مسلمانوں کے لئے واجب العمل ہو گا؟ یا پورے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے؟ یعنی دوسرے علاقہ کے مسلمانوں کے حق میں وہ محض ایک

-------- حواشی --

452 - البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٦ص ٢٩٨ زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926هـ/ سنة الوفاة 970هـ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

453 -عمدة الرعاية علىٰ شرح الوقاية ج ١ ص ٣٠٩ ۔

خبر ہے یا اس کے حق میں بھی اعلان سلطان کا درجہ رکھتا ہے؟

الجواب: صوبہ کے قاضی کا اعلان صرف اس صوبہ کے مسلمانوں کے لئے بمنزلۂ اعلان سلطان واجب العمل ہے، دوسرے علاقہ کے مسلمانوں کے لئے یہ محض خبر ہے، جو بلا شروط شہادۃ علی القضاء دوسرے قاضی کے لئے وجوب بلکہ جواز کا سبب بھی نہیں ہے:

القضاء بتخصص بالزمان و المكان فلو و لاه قاضيا بمكان كذا لا يكون قاضيا في غيره وفي الملتقط :وقضاءالقاضي في غيرمكان ولايته لا يصح[454] وقال بن الماجشون لا يلزمهم بالشهادة الا لأهل البلد الذي ثبتت فيه الشهادة الاأن يثبت عندالإمام الأعظم فيلزم الناس كلهم لأن البلادفي حقه كالبلد الواحد إذ حكمة نافذ في الجميع[455]

ہدایہ میں ہے:

قضاء القاضی محدود فی ولایتہ[456]

نیز فتح القدیر میں ہے:

لان اجتهاد القاضی لایثبت فی ولایۃ غیرہ[457]

(تتمة)لم يذكرواعندناالعمل بالأمارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهروجوب العمل بهاعلى من سمعهاممن كان غائباعن المصركأهل القرى ونحوهاكمايجب العمل بهاعلى أهل المصرالذين لم يرواالحاكم قبل شهادة الشهود وقد ذكر هذا الفرع الشافعية فصرح ابن حجر في التحفة أنه يثبت بالإمارة الظاهرة الدالة التي لا تتخلف

-------- حواشی --------

454 -الاشباہ والنظائر حنفی ج ۱ ص ۲۵۵

455 - **فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ۴ ص ۱۲۳المؤلف : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي الناشر : دار المعرفة – بيروت ، 1379تحقيق : أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي عدد الأجزاء : 13**

456 الہدایہ:۲

457 فتح القدیر علی الہدایہ:۳

عادة كرؤية القناديل المعلقةبالمنائرقال:ومخالفةجمع في ذلك غير صحيحة ا ھ[458]

ریڈیو اعلان کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں

سوال نمبر ۴(د):- ریڈیو سے رویت ہلال کے اعلان کے معتبر ہونے کے لئے کیا معلن کا مسلمان ہونا ضروری ہے؟ یا کوئی بھی شخص اعلان کرے، اگر تجربات سے تصدیق ہوتی ہے کہ یہ شخص قاضی یا رویت ہلال کمیٹی کی طرف خبر کی صحیح نسبت کیا کرتا ہے، تو کیا اس پر اعتماد کر لینا کافی ہے؟

الجواب: اعلان کے معتبر ہونے کے لئے معلن کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، بشرطیکہ تجربات سے یہ اطمینان ہو کہ یہ غلط نسبت نہیں کرتا ہے، بالخصوص آج کے دور میں مسلمان یا متقی کی شرط کا لحاظ رکھنا اور بھی زیادہ مشکل ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

مُنَادِي السُّلْطَانِ يُقْبَلُ خَبَرُهُ عَدْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا[459]

البحر الرائق میں ہے:

وكذلك الجواب في منادي السلطان يقبل خبره عدلا كان أو فاسقا[460]

شامی میں ہے:

وقد يقال إن المدفع في زماننا يفيد غلبة الظن وإن كان ضاربه فاسقالأن العادةأن الموقت يذهب إلى دارالحكم آخرالنهار فيعين له وقت ضربه و يعينه أيضا للوزير وغيره وإذا ضربه يكون ذلك بمراقبة الوزيروأعوانه للوقت المعين فيغلب على الظن بهذه القرائن عدم الخطأ وعدم قصد

-------- حواشی --

[458] - البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٦ص ١٨٣المؤلف : زين الدين بن إبراهيم بن نجيم ، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى : 970ھ)

[459] الفتاویٰ الهندیہ: ۱۸۸/۲

[460] -البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٥ ص ٧٩ زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926ھ/ سنة الوفاة 970ھ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

الإفساد وإلا لزم تأثيم الناس وإيجاب قضاء الشهر بتمامه عليهم فإن غالبهم يفطر بمجرد سماع المدفع من غير تحر ولا غلب ظن والله تعالى أعلم[461]

جن علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہو- قریبی علاقوں کو معیار بنایا جائے

سوال نمبر ۵ (الف):- بعض علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے، اور بہت کم چاند کی رویت ۲۹/ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے، جیسے برطانیہ وغیرہ، کہ سال کے کچھ یا اکثر مہینوں میں وہاں چاند ۲۹/ تاریخ کو نظر ہی نہیں آتا، تو کیا ایسی جگہوں میں ہمیشہ ۳۰/ دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان وعیدین کا فیصلہ کیا جائے؟

(ب) اگر مہینہ ۳۰/ دن کا شمار کیا جاتا ہے تو سال کے دنوں میں دیگر ممالک اسلامیہ کے حساب سے ہفتہ دس دنوں کا فرق پڑجاتا ہے اور چار سال میں ایک مہینے کا فرق ہوجاتا ہے، تو کیا ایسی جگہوں میں چاند کی رویت کے لئے ماہرین فلکیات کے قول پر اعتماد کیا جاسکتا ہے؟ یا دیگر ممالک میں رویت ہلال کے اعلان پر عمل کیا جائے؟

الجواب: مہینہ کو ہمیشہ ۳۰ دن کا شمار کرنا شریعت اور فلکیات دونوں لحاظ سے غلط ہے، حدیث میں آتا ہے کہ مہینہ کبھی ۲۹ کا ہوتا ہے اور کبھی ۳۰ کا:

عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قَالَ«إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ،لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا ».يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ ، وَمَرَّةً ثَلاَثِينَ .[462]

محض فلکیات کو بنیاد بنانا بھی درست نہیں، اس لئے کہ یہ مذکورہ بالا حدیث " لاَ نَكْتُبُ وَلاَ نَحْسُبُ" کی منشأ کے خلاف ہے، شریعت نہیں چاہتی کہ یہ امت بھی یہودیوں کی طرح شرعی احکام میں حساب

-------- حواشی --

461 - حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ۲ص ۴۰۷ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م. مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8

462 - الجامع الصحيح المختصرج ۲ ص ۶۷۵،حدیث نمبر:۱۸۱۴المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ،1407 – 1987تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6 مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا

وکتاب کے مخصوص میں مبتلا ہو، یہود کے ساتھ تشبہ اسلامی تعلیمات کے منافی ہے، اوروہ بھی جب کہ صریح طور پر اس کی ممانعت بھی کر دی گئی ہو۔

فتاویٰ تاتار خانیہ میں ہے:

يجب صوم رمضان برؤية الهلال أو باستكمال شعبان ثلاثين ولايجوز تقليد المنجم في حسابه لا في الصوم ولا في الافطار[463]۔

ایسی صورت میں بہتر اور محتاط راستہ یہ ہے کہ قریبی ممالک کی رویت کا اعتبار کیا جائے، جیسا کہ فتاویٰ دار العلوم میں ہے:

جب برطانیہ میں دائمی ابر ہونے کی وجہ سے چاند دیکھنا ناممکن ہے تو اہل برطانیہ کو چاہیے کہ اپنے قریبی ملک مثلاً مراکش وغیرہ کی رویت کا اتباع کریں، جب کہ وہ خبر بطریق موجب برطانیہ پہنچے۔[464]

جب ملک کے چند شہروں میں رویت کا اعلان ہو جائے

سوال نمبر ۵(ج):- ملک کے چند شہروں یا صوبوں کی رویت ہلال کمیٹی کے ذمہ داران کی طرف سے رویت کے ثبوت کا فیصلہ ہو جانے پر ان جگہوں کے ریڈیو اسٹیشن ان کی طرف سے رویت کا جو اعلان کرتے ہیں، دوسرے علاقوں کے ذمہ داران کس حد تک ان اعلانات پر اعتماد کر سکتے ہیں؟ کیا ان اعلانات کی بنیاد پر وہ رویت کا ثبوت مان کر اپنے علاقوں میں اعلان کر سکتے ہیں؟ اوراس کے لئے کیا کم از کم تین جگہوں کا اعلان درکار ہو گا؟

الجواب: اگر ایک صوبہ میں رویت کے فیصلہ کی خبر دوسرے صوبہ کے قاضی کے پاس معتمد ذرائع سے موصول ہوں، مثلاً قاضی خود ان سے رابطہ کرکے معلومات حاصل کرلے، یا جن لوگوں کے سامنے فیصلہ ہوا ہے وہ قاضی کے سامنے شہادت دیں، یا بدرجۂ استفاضہ فیصلۂ رویت کی خبر مشہور ہو جائے، اور قاضی

-------- حواشی ---

463 الفتاویٰ التاتارخانية ،كتاب الصوم قبيل الفصل الثالث ،زكريا،ديوبند:۳۶۷/۳

464 فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، کتاب الصوم

کو اس پر اطمینان اور غلبہ ظن حاصل ہو جائے تو اپنے حدود ولایت میں اس فیصلہ کے مطابق رویت کا فیصلہ کر سکتا ہے، اور یہ کوئی مشکل امر نہیں ہے، خاص طور پر آج کے تیز رفتار مواصلاتی دور میں مختلف قاضیوں، اور ہلال کمیٹیوں سے معلومات کا تبادلہ اور اطمینان کا حصول بہت آسان ہے، ریڈیو کے اعلانات بھی غلبۂ ظن کے لئے مفید ہیں، میرے خیال سے عدد کی قید ضروری نہیں ہے، ہر دور اور ہر علاقے کے اپنے وسائل اور ذرائع ابلاغ سے جب اطمینان اور غلبۂ ظن حاصل ہو جائے مقامی قاضی یا ہلال کمیٹی رویت کا فیصلہ کر سکتی ہے:

الدر المختار میں ہے:

(و) قبل (بلا علة جمع عظيم يقع العلم) الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم وهو مفوض إلى رأي الامام (من غير تقدير بعدد) على المذهب، وعن الامام أنه يكتفى بشاهدين، واختار في البحر[465]

شہدو اأنہ شہد عند قاضي مصر كذا شاہدان برؤية الهلال في ليلة كذا،وقضى القاضي بہ،وقد وجد استجماع شرائط الدعوى قضى أي جاز لہذا القاضي أن يحكم بشہادتہما؛ لأن قضاء القاضي حجةشہدوا بہ، لا لو شہدوا برؤية غيرہم؛ لأنہ حكاية (درمختار) قال الشامي: تنبيہ: قال الرحمتي: معنى الاستفاضة أن تأتي من تلك البلدة جماعات متعددون كل منہم يخبرعن أہل تلك البلدة أنہم صاموا عن رؤية لامجرد الشيوع من غيرعلم بمن أشاعہ، كما قد تشيع أخبار يتحدث بہا سائر أہل البلدة ولا يعلم من أشاعہا، كما ورد: أن في آخر الزمان يجلس الشيطان بين الجماعة فيتكلم بالكلمة فيتحدثون بہا، ويقولون:لا ندري من قالہا، فمثل ہذا لا ينبغي أن يسمع، فضلا عن أن يثبت بہ حكم اہـ قلت: و ہو كلام حسن، و يشير إليہ قول الذخيرة:إذااستفاض وتحقق،فإن التحقق لايوجد

-------- حواشی --

465 - الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة ج ٢ص ٤٣٢المؤلف : محمد ، علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : 1088هـ)مصدر الكتاب :موقع يعسوب] ترقيم الكتاب موافق للمطبوع

بمجرد الشيوع[466]

شامی میں ہے:

طريق موجب كأن يتحمل اثنان الشهادة أو يشهد على حكم القاضي أو يستفيض الخبر۔[467]

عن ربعي بن حراش عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: اختلف الناس في آخريوم من رمضان،فقدم أعرابيان فشهدا عند النبي صلى الله عليه وسلم، بالله لأهلاّالهلال أمس عشيّة، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أن يفطروا ۔ زاد خلف في حديثه : وأن يغدوا إلى مصلاهم۔ [468]

وفي مجموع النوازل: شاهدان شهدا عند قاضي مصر لم يرأهله الهلال على أن قاضي مصر كذا شهد عنده شاهدان برؤية الهلال وقضى به ووجد شرائط صحةالدعوىٰ قضى بشهادتهما حكاه عن شيخ الإسلام۔[469]

سوال نمبر۵(د):- ایک صوبہ میں رویت کاثبوت نہیں ہوتااوراس صوبہ سے متصل یاملک کے مختلف صوبوں سے باوثوق ذرائع کے ساتھ رویت کی خبر ملتی ہے توکیااس کواستفاضۂ خبر مانتے ہوئے اس صوبہ میں بھی رویت کااعتبار کیاجاسکتاہے؟

الجواب :-اگریہ خبراتنی جگہوں سے موصول ہوکہ اس کوخبر مستفیض کہاجاسکے،تواس پراعتماد کرتے ہوئے رویت کااعتبار کیاجاسکتاہے۔

طريق موجب كأن يتحمل اثنان الشهادة أويشهدعلى حكم القاضي أو يستفيض الخبر۔[470]

-------- حواشی --

466 -تنوير الأبصار مع الدر والشامي، كتاب الصوم / قبيل مطلب في رؤية الهلال نهاراً ۳،۳۵۸ زكريا

467- شامي ۳/۳٦۴ زكريا، طحطاوي ۳۵۹

468- سنن أبي داؤد، الصيام / باب شهادة رجلين على رؤية هلال شوال ۱،۳۱۹ رقم: ۲۳۳۹

469 -الفتاوىٰ التاتارخانية۳/۳٦٦

470 -شامي ج۳/ص۳٦۴ زكريا، طحطاوي ۳۵۹

آن ہذه الاستفاضۃ لیس فیہا شہادۃ علی قضاء قاض ولاعلی شہادۃ؛ لکن لما کانت بمنزلۃ الخبر المتواتر وقد ثبت بہا أن أہل تلک البلدۃ صاموایوم کذالزم العمل بہالأن البلدۃلا تخلو عن حاکم شرعي عادۃ فلا بدمن أن یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعي فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور و ہي أقویٰ من الشہادۃ بأن أہل تلک البلدۃ رأوا الہلال وصاموا لأنہا لا تفید الیقین فلذا لم تقبل إلا إذا کانت علی الحکم أو علی شہادۃ غیرہم لتکون شہادۃ معتبرۃ إلافہي مجردأخبار،بخلاف الاستفاضۃ فإنہا تفید الیقین۔ [471]

قال شمس الأئمۃ الحلوانيؒ: الصحیح من مذہب أصحابناآأن الخبر إذا استفاض وتحقق فیما بین أہل البلدۃ الأخریٰ یلزمہم حکم ہذه البلدۃ (إلی قولہ) ثم اعلم أن المرار بالاستفاضۃ تواتر الخبرمن الواردین من بلدۃ الثبوت إلی البلدۃ التي لم یثبت بہا[472]

چاند کا اعلان کرنے کا حق کس کو ہے؟

سوال نمبر٦(الف):-رویت عامہ کی صورت میں تو حکم واضح ہے، لیکن کسی علاقے،صوبے اور شہر وغیرہ میں عام رویت نہ ہویا مطلق رویت کا ثبوت نہ ہو،اور دوسرے قریبی مقامات میں رویت ہوتی ہے ،تو رویت کے اعلان کا حق اوراس کی ذمہ داری کس پر ہو گی؟

(ب)ایسی صورت حال میں رویت کے فیصلہ واعلان کے لئے کوئی بھی عالم ومفتی مجاز ہے،یا یہ کہ انفرادی واجتماعی طور پر(کمیٹیوں وغیرہ)کی شکل میں جولوگ ذمہ دار سمجھے جاتے ہیں،اور عوام وخواص اس مسئلہ میں ان سے رجوع کرتے ہیں،وہ ذمہ دار ہیں،اور یہ انہیں کا حق ہے؟

الجواب: ہر صوبہ اور مقام پر رویت کے فیصلہ واعلان کا حق مقامی قاضی کا ہے،اور جہاں قاضی نہ

-------- حواشی --

471 -شامي، کتاب الصوم، مطلب لا عبرة بقول المؤقتین في الصوم، مکتبہ زکریا دیوبند ٣٥٩/٣، کراچي٣٩٠/٢

472- منحہ الخالق علی البحر الرائق، کتاب الصوم، قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسد، مکتبہ زکریا دیوبند ٢/ ٤٧١-٤٧٢، کوئٹہ ٢/ ٢٧٠

ہو وہاں مسلمانوں کی مرضی سے منتخب کردہ ہلال کمیٹی اس کے لئے مجاز ہوگی، اس لئے کہ تراضی مسلمین سے بھی مقام قضاحاصل ہو جاتا ہے، عام علماء یا خواص کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے انتشار پیدا ہوتا ہے۔

وأما في بلاد عليها ولاة الكفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ، ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين ، و يجب عليهم طلب وال مسلم ا ھ[473]

غیر مجاز اعلان رویت کا حکم

سوال نمبر٦(ج):- جہاں رویت کے فیصلہ واعلان کا کوئی نظام موجود ہے وہاں اس سے الگ ہٹ کر اگر کوئی اعلان کیا جائے، خواہ کسی فرد کی طرف سے ہو یا ادارہ کی طرف سے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اور کیا اس کا اعتبار کرتے ہوئے روزہ رکھنا یا عید کرنا درست ہوگا؟

(د) غیر مجاز لوگوں کی طرف سے اعلان کی صورت میں روزہ نہ رکھنے والوں اور بالخصوص روزہ توڑ دینے والوں کے لئے کیا حکم ہوگا؟ وہ صرف قضا کریں گے یا ان پر کفارہ بھی عائد ہوگا؟

الجواب: جس مقام پر رویت کے فیصلہ واعلان کا نظام موجود ہے وہاں دوسرے کسی غیر مجاز شخص یا ادارہ کو رویت کے فیصلہ اور اعلان کا حق حاصل نہیں ہے، اور نہ کسی غیر مجاز شخص کے اعلان کے مطابق روزہ توڑنا جائز ہے، اور نہ اس اعلان سے شب کی تراویح ترک کی جائے گی، لیکن اگر کوئی شخص غیر مجاز اعلان کو سن کر روزہ توڑ دے تو اس پر صرف قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں:

★ولو كانوا ببلدة لا حاكم فيها صاموا بقول ثقة وأفطروا بإخبار عدلين) مع العلة (للضرورة) ولورآه الحاكم وحده خيرفي الصوم بين نصب شاهد وبين أمرهم بالصوم بخلاف العيد كما في الجوهرة ، ولا عبرة بقول المؤقتين

-------- حواشی --

[473] - البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٦ ص ٢٩٨ زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926ھ/ سنة الوفاة 970ھ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

ولوعدولا على المذهب قال في الوهبانية و قول أولى التوقيت ليس بموجب وقيل نعم والبعض إن كان يكثر[474]

☆لو كَانُوا فِي بَلْدَةٍ لَا قَاضِيَ فيها وَلَاوال فإن الناس يَصُومُونَ بِقَوْلِ الثِّقَةِ وَيُفْطِرُونَ بِإِخْبَارِ عَدْلَيْنِ لِلضَّرُورَةِ[475]

☆لو شَهِدَ جَمَاعَةٌ أَنَّ أَهْلَ بَلْدَةٍ قد رَأَوْاهِلَالَ رَمَضَانَ قَبْلَكُمْ بِيَوْمٍ فَصَامُواوَهَذَا الْيَوْمُ ثَلَاثُونَ بِحِسَابِهِمْ ولم يَرَ هَؤُلَاءِ الْهِلَالَ لَا يُبَاحُ فِطْرُ غَدٍ وَلَا يُتْرَكُ التَّرَاوِيحُ في هذه اللَّيْلَةِ لِأَنَّهُمْ لم يَشْهَدُوا بِالرُّؤْيَةِ وَ لَا على شَهَادَةِ غَيْرِهِمْ وإِنَّمَا حَكَوْا رُؤْيَةَ غَيْرِهِمْ[476]

مختلف رویت ہلال کمیٹیوں کی ذمہ داریاں

سوال نمبر ۷ (الف):- ایک شہر وصوبے میں ایک سے زائد ایسے نظام کا ہونا کیا حکم رکھتا ہے؟ جب کہ بسا اوقات اختلاف وانتشار کی نوبت آتی ہے، تو ایسے اداروں کا کیا حکم وفرض بنتا ہے، تاکہ اختلاف وانتشار سے بچا جاسکے۔

(ب) ہندوستان کے تمام علاقوں کا مطلع ایک ہے، اور پورے ملک کی سطح پر کام کرنے والا یا اعتماد رکھنے والا کوئی ادارہ موجود نہیں ہے، ایسی صورت میں ملک کے مختلف اداروں کے درمیان اتفاق وارتباط کی کیا شکل ہوسکتی ہے، تاکہ باہمی اتفاق کے ساتھ ملکی پیمانے پر ایک فیصلہ واعلان سامنے آئے اور انتشار سے بچا جاسکے۔

الجواب: جس شہر میں ایک سے زیادہ ایسے نظام موجود ہوں وہاں ضروری ہے کہ باہم اتحاد اور

-------- حواشی --

474 - رد المحتار على "الدر المختار : شرح تنوير الابصار" ج ۷ ص ۳۶۳ المؤلف : ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر (المتوفى : 1252هـ)

475 - البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ۲ ص ۲۸۷ زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926هـ/ سنة الوفاة 970هـ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

476 -الفتاوى الهندية (موافق للمطبوع) ج ۱ ص ۲۵۱ الناشر دار الفكرسنة النشر 1411هـ – 1991م

مشاورت کے بعد فیصلہ واعلان کیا جائے، تاکہ امت میں انتشار پیدا نہ ہو۔یہی کام ملک بھر میں پھیلی ہوئی تنظیموں اور ہلال کمیٹیوں کو بھی کرنا چاہئے، علاوہ تمام صوبائی کمیٹیوں کے ساتھ ایک مرکزی کمیٹی بھی تشکیل دی جائے، جس کے لئے یہ ریاستی کمیٹیاں یونٹ کا کام کریں گی، اور سب کے اتفاق رائے سے کوئی فیصلہ واعلان کیا جائے۔

رویت ہلال میں فلکی حسابات کی شرعی حیثیت

سوال نمبر ۸:- یہ بات ظاہر ہے کہ چاند کے طلوع وغروب کے اوقات سے مطلع ہونے کے سلسلہ میں "علم فلکیات" کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے، اس پس منظر میں ان سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

(الف) جن ملکوں میں عام طور پر آسمان ابر آلود نہیں رہتا اور آنکھوں سے چاند کی رویت ہو جاتی ہے، کیا ایسے علاقوں میں اگر کبھی مطلع صاف نہ ہو اور کھلی آنکھوں سے چاند نہیں دیکھا جاسکے، تو کیا ماہرین فلکیات کی رائے پر رویت کو قبول کیا جاسکتا ہے؟

الجواب: جیسا کہ مقالہ کے ابتدائی حصہ میں عرض کیا جاچکا ہے کہ اسلام میں قمری مہینوں کی بنیاد چاند کی رویت بصری پر ہے، جس پر قدیم وجدید تمام علماء کرام (چند کا استثنا کرکے) کا اتفاق ہے، احادیث صحیحہ میں نہایت صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ چاند کی رویت کے بغیر نہ رمضان کا آغاز ہو سکتا ہے اور نہ عید کا، البتہ مہینہ کبھی ۲۹ کا ہوتا ہے اور کبھی ۳۰ کا، اس لئے ۲۹ تاریخ کو چاند کی رویت نہ ہو سکے تو ۳۰ کا عدد مکمل کیا جائے، اس مضمون کی کئی روایات متعدد صحابہ سے منقول ہیں، اور اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس قدر واضح ہیں کہ ان میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اسی لئے معدودے چند علماء کو چھوڑ کر آج تک امت اپنے اس اجتماعی موقف پر قائم ہے، پہلے اس مضمون کی روایات پر ایک نظر ڈال لیں:

احادیث رویت ہلال

☆عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه و سلم ذكر رمضان فقال (لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى

تروہ فإن غم علیکم فاقدروا له[477]

☆حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهماأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الشهر تسع وعشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين۔[478]

★عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ – رضى الله عنهما – قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم « الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْهِلاَلَ فَصُومُواوَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ[479].

*حدثنا محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم أو قال قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم صوموا

-------- حواشی ---

477 -الجامع الصحيح ج ٢ص ٦٧٤ حديث نمبر :١٨٠٧المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ،1407 – 1987تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج ٣ص ١٢٢ حديث نمبر:٢٥٥٠المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت الطبعة :عدد الأجزاء : ثمانية أحزاء في أربع مجلدات۔

478 -الجامع الصحيح ج ٢ص ٦٧٤ حديث نمبر :١٨٠٧المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ،1407 – 1987تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج ٣ص ١٢٢ حديث نمبر:٢٥٥٠المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت الطبعة :عدد الأجزاء : ثمانية أحزاء

479 - الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج ٣ص ١٢٢ حديث نمبر:٢٥٥٠المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت الطبعة :عدد الأجزاء : ثمانية أحزاء في أربع مجلدات۔

لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين[480]

☆عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَاتُقَدِّمُواالشَّهْرَ بِصِيَامِ يَوْمٍ وَلَا يَوْمَيْنِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ يَصُومُهُ أَحَدُكُمْ وَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ ثُمَّ صُومُواحَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ حَالَ دُونَهُ غَمَامَةٌ فَأَتِمُّواالْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ ثُمَّ أَفْطِرُواوَالشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ[481]

★عن حذيفة بن اليمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقدمواالشهرحتى تروا الهلال قبله أو تكملوا العدة ثم صوموا حتى تروا الهلال أوتكملوا العدة قبله[482]

☆عن ربعي عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه و سلم قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم :لا تقدموا الشهرحتى تكملوا العدة أوتروا الهلال ثم صوموا ولا تفطروا حتى تروالهلال أو تكملوا العدة ثلاثين أرسله الحجاج بن أرطاة قال الشيخ الألباني : صحيح [483]

-------- حواشی --

[480] -الجامع الصحيح ج ۲ص ۶۷۴ حديث نمبر :۱۸۰۷المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ،1407 – 1987تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6مع الكتاب : تعليق د. مصطفى ديب البغا الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج ۳ص ۱۲۲ حديث نمبر:۲۵۵۰المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق :الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت الطبعة :عدد الأجزاء : ثمانية أحزاء في أربع مجلدات۔

[481] - سنن أبي داود ج ۲ص ۲۶۹ حديث نمبر:۲۳۲۹المؤلف : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الناشر : دار الكتاب العربي ـ بيروت عدد الأجزاء : 4 مصدر الكتاب : وزارة الأوقاف المصرية۔

[482] - المجتبى من السنن ج ۴ص ۱۳۵ حديث نمبر:۲۱۲۶المؤلف : أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي الناشر : مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية ، 1406 – 1986تحقيق:عبدالفتاح أبو غدة عدد الأجزاء : 8

[483] - المجتبى من السنن ج ۴ص ۱۳۵ حديث نمبر:۲۱۲۶المؤلف : أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي الناشر : مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب الطبعة الثانية ، 1406 – 1986تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة عدد الأجزاء:8

٭حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرًا هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهِلَالَ فَإِنْ خَفِيَ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا ثَلَاثِينَ وَقَالَ جَابِرٌ هَجَرَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِسَاءَهُ شَهْرًا فَنَزَلَ لِتِسْعٍ وَعِشْرِينَ وَقَالَ إِنَّمَا الشَّهْرُ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ[484]

٭عن قيس بن طلق عن أبيه قال : سمعت رجلا سأل النبي صلى الله عليه و سلم عن اليوم الذي يشك فيه فيقول بعضهم هذامن شعبان وبعضهم هذا من رمضان فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم لا تصوموا حتى تروا الهلال ولاتفطرواحتى تروا الهلال فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين[485]

٭عن أبي سعيدالخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان لاتصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غمي عليكم فاقدرواله وفي رواية أخرى فأتموا ثلاثين يوما[486]

یہ چندروایات ہیں جو سر دست میسر آگئیں، تحقیق پر اور بھی روایات مل سکتی ہیں، تقریباً سات (۷) صحابہ:-☆حضرت عبد اللہ بن عمرؓ☆حضرت ابوہریرہؓ☆حضرت عبد اللہ بن عباسؓ☆حضرت حذیفہ بن الیمانؓ☆حضرت جابر بن عبد اللہؓ☆حضرت طلق بن علیؓ☆اور حضرت ابو سعید الخدریؓ-نے یہ مضمون حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے۔

-------- حواشی ---

484 - مسند الإمام أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٣٤١ حديث نمبر:١٤٧١١ المؤلف : أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني الناشر : مؤسسة قرطبة – القاهرة عدد الأجزاء : 6 الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها

485 - سنن البيهقي الكبرى ج ٤ ص ٢٠٨ حديث نمبر:٧٧٤٠ المؤلف : أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي الناشر : مكتبة دار الباز – مكة المكرمة ، 1414 – 1994 تحقيق : محمد عبد القادر عطا عدد الأجزاء : 10

486 -الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب ج١ص ١٣١ الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري سنة الولادة / سنة الوفاة تحقيق محمد إدريس,عاشور بن يوسف الناشردارالحكمة,مكتبةالاستقامةسنةالنشر 1415 بيروت

"فاقدر والہ" کی تشریح

بعض روایات میں فاقدروالہ ہے اور بعض میں اس کی تکمیل فاقدروالہ ثلاثین ، یافاتموا ثلاثین ، یا فاکملواالعدۃ ثلاثین وغیرہ کے الفاظ سے کی گئی ہے ،اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فاقدروالہ کا معنٰی وہی ہے جوفاقدروالہ ثلاثین کے ہیں، بعض حضرات نے فاقدروالہ کا معنٰی یہ اخذ کیاہے کہ اگر۲۹ / تاریخ کورویت نہ ہو توفلکی حساب کے ذریعہ ہلال کااندازہ کرو۔ یہ رائے تابعین میں مطرف بن عبداللہ بن الشخیرؒ،فقہاء شافعیہ میں ابوالعباس بن سریجؒ،اور محدثین میں ابن قتیبہؒ کی طرف منسوب کی جاتی ہے[487]۔

لیکن علامہ ابن عبدالبرؒ نے مطرف اورابن سریج کی طرف اس انتساب کوغلط قراردیاہے،ان کے بقول یہ حضرات جمہور کے ہم خیال ہیں[488]لیکن بعض دوسرے حوالوں سے اس انتساب کی تائید ہوتی ہے[489]

بعد کے ادوار میں سبکی وغیرہ نے اس نظریہ کی حمایت میں کافی شہرت حاصل کی،[490]۔

پچھلے ادوار میں فاقدروالہ کی حسابی تشریح کوکوئی قبولیت حاصل نہ ہوسکی ،بلکہ عام طورپر اس کورد کردیاگیا،لیکن عصر جدید میں اس تشریح کوزیادہ قوت کے ساتھ پیش کیاجارہاہے،بلکہ بعض لوگوں نے اس تشریح کوحضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مسلک فقہی کے ساتھ جوڑکر مضبوط بنانے کی کوشش کی ہے،ان کاکہناہے کہ حضرت ابن عمرؓ کامسلک یہ تھاکہ اگر۲۹ کوچاند نظرنہ آئے تومہینہ کوتنگ کردواور چاند کوافق پر فرض کرلو،یعنی ابن عمر بھی فاقدرواکے معنی اندازہ کرنے ہی کولیتے تھے،جواس روایت کے راوی ہیں،ان حضرات کے مطابق بعض طرق میں فاقدروالہ ثلثین یہ بعد کے ناقلین میں سے صرف ایک شخص نے اضافہ

-------- حواشی --

[487] - العيني : عمدة القاري 10 / 261-

[488] -فتح الباري 1 / 122

[489] -المقدمات 1 / 188 ،الحطاب : مواهب الجليل 2 / 388، وقد نسب القول إلى ابن رشد .

[490] - حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج ٢ص ٣٨٧ ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8

کیا ہے جو حضرت ابن عمر کے مسلک کے خلاف ہے، ظاہر ہے کہ روایت کی وہی تشریح زیادہ معتبر ہو گی جو خود اس روایت کا راوی بیان کرے، یعنی حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ اضافہ سندی اور معنوی دونوں اعتبار سے شاذ ہے۔

لیکن پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ اضافہ صحیح طریق سے منقول ہے، اور روایت کی سب سے مستند تشریح وہی ہے جو اسی روایت کے دوسرے طرق سے ہم آہنگ ہو۔

☆اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایت تنہا حضرت ابن عمرؓ سے منقول نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا کہ آپ کے علاوہ چھ (۶) دیگر صحابہ نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے، اور ان سب میں ۲۹ تاریخ کو رویت نہ ہونے کی صورت میں ۳۰ تاریخ مکمل کرنے کا صریح حکم ہے، اور یہ الفاظ خود نبی کریم ﷺ کے ہیں، اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی روایت اختلاف طرق کی بنا پر ترک بھی کر دی جائے تب بھی چھ (۶) صحابہ سے یہ مضمون بعینہ انہی الفاظ کے ساتھ منقول ہے۔

غرض روایت میں ثلاثین کا اضافہ ایک امر محقق ہے، اور اس روایت سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ مہینہ کا آغاز ۲۹ تاریخ کی رویت بصری سے ہو گا، اور اگر ۲۹ کو رویت نہ ہو سکے تو تیس (۳۰) کا عدد مکمل کیا جائے گا۔ نص میں صراحت کے ساتھ روزہ اور افطار کو رویت سے صیغۂ حصر کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے، جس نے تاویلات کے دروازوں کو بند کر دیا ہے۔

حدیث میں "رویت" کی تشریح

آج کل بعض لوگ رویت کے معنی علم بتاتے ہیں، لیکن یہ بھی جہالت ہے اس لئے کہ اولاً رویت کے حقیقی معنیٰ آنکھ سے دیکھنے کے ہیں، اور جب تک کسی لفظ
کا حقیقی معنیٰ متروک یا متعذر نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا حقیقی معنیٰ ترک نہیں کیا جا سکتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ رویت سے مراد علم ہے تو "فان غم علیکم" کے کیا معنیٰ ہیں؟ کیا علم غبار آلود ہو جائے۔۔۔ غرض حدیث کے الفاظ اس طرح کی تاویلات باردہ کی اجازت نہیں دیتے۔

نحن امۃ امیۃ لانکتب و لانحسب کی تشریح-دین کی سادگی کا بیان

حدیث میں نحن امۃ امیۃ لانکتب و لانحسب کہہ کر فلکی حسابات کی سختی کے ساتھ تردید کی گئی ہے، یعنی یہ دین فطرت ہے جو ہر عامی وعالم، جنگلی وشہری، خواندہ وناخواندہ، متقدم ومتأخر کے لئے نازل کیا گیا ہے، اس کی فطری نزاکت وسادگی قیامت تک ختم نہیں ہوگی، اور مصنوعی تکلفات سے یہ ہمیشہ پاک رہے گا، بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ان الفاظ سے اپنی مجبوری بیان فرمائی ہے کہ چونکہ امت ناخواندہ ہے اس لئے حساب وکتاب کی باریکیوں میں اس کو الجھانا تکلیف مالایطاق ہے، یعنی اس کا مطلب یہ ہوگا اگر یہ امت ناخواندگی کی پستی سے نکل جائے اور اس میں حساب وکتاب کے سمجھنے کی اہلیت پیدا ہو جائے، تو مجبوری کی بنا پر جو حکم دیا گیا تھا وہ ختم ہو جائے گا، اور امت فلکی حسابات کے ذریعہ تاریخوں کا تعین کر سکے گی، لیکن یہ حدیث پاک کی غلط تشریح ہے، حدیث میں عذر کا بیان نہیں ہے بلکہ دین اسلام کے مزاج کا بیان ہے کہ یہ دین سب کے لئے ہے، اس لئے ایسا معیار اختیار کرنا جس کو کچھ لوگ تو برت سکیں اور کچھ لوگ نہ برت سکیں، یا کسی دور میں اس کو پورا کیا جا سکے اور کسی میں نہ کیا جا سکے، یہ اس دین کے مزاج اور ابدیت کے منافی ہے، دنیا میں حالات بدلتے رہتے ہیں، قومیں عروج وزوال کا شکار ہوتی رہتی ہیں، لیکن دائمی دین کی شان یہ ہے کہ وہ ہر دور میں لوگوں کے لئے قابل عمل ہو، اور لوگ اپنے دین کی فہم یا اس پر عمل کے لئے چند مٹھی بھر افراد کے دست نگر بن کر نہ رہ جائیں، بلکہ دین کا مکمل تصور خود ان کے اپنے ذہن میں بھی ہو۔۔۔۔۔۔

یہ تصور کہ یہ (رویت ہلال) ناخواندگی کے دور کا نظریہ ہے اصول دین کی توہین اور اسلامی افکار ونظریات کی معقولیت تک نارسائی کی دلیل ہے، ایک دوسری روایت سے میرے اس مضمون کی تائید ہوتی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے اسی امۃ امیۃ کے حوالے سے دین کی ابدیت اور سادگی کو اس طرح بیان فرمایا ہے، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ روایت کرتے ہیں:

عَنْ حُذَيْفَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ « لَقِيتُ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ عِنْدَ أَحْجَارِ الْمِرَاءِ فَقَالَ يَا جِبْرِيلُ إِنِّى أُرْسِلْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ

الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ وَالْغُلاَمُ وَالْجَارِيَةُ وَالشَّيْخُ الْفَانِي الَّذِى لاَ يَقْرَأُ كِتَاباً قَطُّ.
قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ[491]

فلکی حسابات کے باب میں امت آج بھی ناخواندہ ہے

پھر یہ خیال کہ اب امت خواندہ ہو گئی ہے اور حساب و کتاب کو سمجھنے لگی ہے، یہ محض خام خیالی ہے ،واقعہ یہ ہے فلکی حسابات کا مدار آج بھی چند لوگوں ہی کی تفہیم پر منحصر ہے، جو حسابی خاکہ بنا کر انہوں نے انٹرنیٹ پر شائع کر دیا ہے، اسی کی سب لوگ تقلید کرتے ہیں، امت میں کتنے لوگ ہیں جنہوں نے خود فلکی حسابات کا جائزہ لیا ہو یا خود سے یہ حسابات تیار کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں، کسی تیار شدہ نظام کی اشاعت اور بات ہے اور اس کو سمجھنے کی صلاحیت اس سے مختلف چیز ہے۔ فلکی حسابات اگر خود تیار کرنے کی نوبت آئے تو یہ آج بھی اسی طرح باریک اور پیچیدہ ہیں جس طرح کہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کے لئے تھے۔

فلکی حسابات کے ذریعہ ایک عید اور ایک رمضان کا تصور پورا ہونا مشکل

فلکی حسابات کے بارے میں بعض لوگوں کا یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ اس طرح پوری دنیا میں عیدین اور رمضان کے موقعہ پر اتحاد کا مظاہرہ ہو گا، اور ایسے مواقع پر جو انتشار ہوتا ہے وہ ختم ہو جائے گا، یہ بھی محض خوش فہمی پر مبنی ہے، اس لئے کہ جہاں تک ولادت قمر کا تعلق ہے تو اس پر ماہرین کے درمیان اتفاق ہو سکتا ہے لیکن چاند کس مرحلہ میں قابل رویت ہو گا اس پر ہر گز اتفاق نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ یہ علاقوں اور دیکھنے والوں کے احوال پر موقوف ہے، نیز دیکھنے والے کھلی آنکھوں سے دیکھتے ہیں یا کسی آلہ کی مدد سے؟ چاند کی عمر کیا ہونی چاہئے؟ افق پر غروب کے بعد کتنی دیر اور کتنی ڈگری پر رہنا چاہئے؟ ان چیزوں کے لئے ایک نقطۂ اتفاق قائم ہونا خود ماہرین فلکیات میں بہت مشکل ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے مطابق مہینہ کے آغاز کے لئے چاند کی محض ولادت کافی نہیں ہے بلکہ قابل رویت ہونا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ جو چیز

-------- حواشی

---

[491] -مسند الإمام أحمد بن حنبل ج ۵ ص ۴۰۵ حدیث نمبر:۲۳۴۹۴ المؤلف : أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني الناشر : مؤسسة قرطبة – القاهرة عدد الأجزاء : 6 الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها

منصوص طور پر وارد ہو، اس کو علت کی بنیاد پر ختم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ نص میں تعلیل غیر کے لئے مطلوب ہوتی ہے بذات خود اس کے لئے نہیں۔

رویت ہلال کو اوقات نماز پر قیاس کرنا درست نہیں

بعض حضرات چاند کے مسئلہ کو اوقات نماز پر قیاس کرتے ہیں کہ اوقات نماز کو بھی نصوص میں سورج کی گردشوں کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے، لیکن آج شمسی جنتری کے مطابق ہر شخص نماز ادا کرتا ہے ،اور شاذ و نادر ہی کوئی شخص ہوگا جو نماز کی ادائیگی سے قبل سورج کی گردشوں کے مشاہدہ کا اہتمام کرتا ہو، اس لئے کہ مقصد سورج کی گردش نہیں ، بلکہ وقت کا تعین ہے اور وہ مشاہدہ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے اور فلکی حسابات سے بھی ، پھر رمضان اور عیدین کے لئے صرف رویت پر اصرار کیوں ہے، اس کو بھی جنتری سے مربوط کرنے میں کیا حرج ہے؟

لیکن یہ ایک کمزور قیاس ہے اس لئے کہ اوقات نماز کے بارے میں ہمارا نظریہ یہ ہے کہ اصلاً وہ بھی سورج کی گردشوں ہی سے وابستہ ہیں ، لیکن چونکہ ان کا مشاہدہ ہر شخص ہر جگہ بآسانی کر سکتا ہے، اور جنتری کی صحت کا بھی اندازہ لگا سکتا ہے، اس لئے اس میں نرم رویہ اختیار کیا گیا کہ ہر شخص جب چاہے جنتری کی صحت کا اندازہ کر سکتا ہے اور غلط ہونے پر اس کی پابندی سے آزاد بھی ہو سکتا ہے، جب کہ طلوع ہلال کا مسئلہ اگر رویت پر مبنی نہ رکھا جائے اور محض فلکی حسابات پر مدار رکھ دیا جائے، تو فلکی حسابات کے مطابق طلوع ہلال کا پتہ لگانا ہر آدمی کے بس کی بات نہیں، وہ صرف ماہرین فلکیات ہی جان سکتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں رویت کی صحت وعدم صحت کا پتہ لگانا بھی عام آدمی کے لئے مشکل ہوگا، اس وقت رویت کو نظر انداز کر کے محض فلکی حسابات پر مسئلہ کی بنیاد رکھنے کا مطلب یہ ہوگا کہ رویت والی نصوص عام لوگوں کے لئے کلیۃً متروک ہو جائے، جب کہ اوقات نماز ہر وقت مشاہدہ میں ہیں، جنتری کے باوجود مشاہدہ قدرتی طور پر متروک نہیں ہوتا، اس طرح اوقات نماز میں جنتری پر عمل کرنے کے باوجود نص متروک نہیں ہوتی ،جب کہ چاند میں فلکی حسابات کو مدار بنالیا جائے تو نص کلیۃً متروک ہو جائے گی۔۔۔ اسی لئے فقہاء نے کسی دور میں رویت بصری کو ترک کرنے پر اتفاق نہیں فرمایا۔

سوال نمبر ۸ (ب):- جن ملکوں میں مطلع عمومی طور پر ابر آلود رہتا ہے، جیسا کہ بہت سے مغربی ملکوں کی صورت حال ہے، تو کیا وہاں ماہرین فلکیات کی رائے پر عمل کرنے کی گنجائش ہے؟

الجواب: ایسے ملکوں میں جہاں مطلع عموماً ابر آلود رہتا ہو، وہاں بھی فلکیات کی بنیاد پر رویت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ قریبی ممالک میں جہاں چاند کی رویت ہوتی ہو ان کا اعتبار کیا جائے گا۔

فلکی حسابات کے خلاف رویت کی شہادت

سوال نمبر ۸ (ج):- اگر کسی تاریخ کے بارے میں ماہرین فلکیات کی رائے ہو کہ آج افق پر چاند قابل رویت نہیں ہے، اور سائنسی اعتبار سے رویت ممکن ہی نہیں ہے، تو اگر اس دن رویت کی شہادت دی جائے، تو اس کو خلاف واقعہ سمجھ کر رد کیا جاسکتا ہے؟ یہ شہادت خبر واحد کی شکل میں ہو تو کیا حکم ہو گا؟ اور خبر مستفیض کی شکل میں ہو تو کیا حکم ہو گا؟

الجواب: اس میں سوال کا یہ جزو فرضی ہے کہ سائنسی اعتبار سے چاند دیکھنا ممکن نہ ہو اور رویت عامہ ہو جائے یا رویت کی خبر مستفیض آجائے، اس لئے کہ فلکی لحاظ سے چاند دیکھنا اگر ممکن نہ ہو گا تو ایک دو شخص کو چاند دیکھنے میں مغالطہ ہو سکتا ہے، پورے جم غفیر کو نہیں۔ ایسے حالات میں جب فلکی اعتبار سے چاند افق پر موجود نہ ہو یا قابل رویت نہ ہو، اگر چند اشخاص رویت کی شہادت دیتے ہیں، اور قاضی کو چاند کی سائنسی پوزیشن کا علم ہو تو وہ اس پر جرح کرے گا، اور جرح کی روشنی میں شاہد یا تو خود ٹوٹ جائے گا یا یہ کہ قاضی کا دل مطمئن نہیں ہو گا، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں شہادت قابل رد ہو گی، شہادت کے رد و قبول میں قرائن کا بھی بڑا دخل ہوتا ہے، اگر محل شہادت مشتبہ ہو جائے، یا خود قاضی کو شرح صدر حاصل نہ ہو تو محض شہادت پیش کر دینا رویت کے لئے کافی نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ

☆ اگر کسی جگہ کی رویت ہلال کمیٹی شرعی ضابطہ کے مطابق چاند کا فیصلہ کر دے اور اس شرعی فیصلہ کی اطلاع دوسری جگہ کی ہلال کمیٹی کو ٹیلی فون وغیرہ کے ذریعہ

معتبر اور محتاط طریقہ پر کمیٹی کا ذمہ دار پہونچائے تو اس کے قبول کرنے کے لئے استفاضہ کی شرط نہیں ہے، بلکہ غلبۂ ظن کافی ہے، اور دوسری جگہ کی کمیٹی اطمینان کے بعد اس کے حوالے سے چاند کا اعلان کرسکتی ہے۔

☆ دوسرے مقام سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں کی خبر تسلیم کرنے سے اپنے یہاں مہینہ ۲۸ یا ۳۱ دن کا ہونا لازم نہ آتا ہو، پاکستان اور بنگلہ دیش کا فیصلہ یہاں نافذ نہیں ہوگا البتہ وہاں سے معتبر ذرائع سے آمدہ خبر مستفیض پر یہاں فیصلہ کیا جاسکتا ہے [492]۔

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

۱- پہلی تاریخ کو افق پر چاند کے نمودار ہونے کی جگہ کو مطلع کہتے ہیں، جن جگہوں میں چاند ایک ہی دن نظر آتا ہے، ان کا مطلع شرعاً ایک مانا جائے گا، اور ایسی دو جگہیں جہاں عموماً چاند ایک دن پہلے یا بعد نظر آتا ہو تو ان کا مطلع شرعاً الگ مانا جائے گا۔

۲- جن علاقوں کا مطلع ایک ہے، اگر ان کے کسی حصہ میں رویت ثابت ہو جائے تو ملک کے دوسرے خطے کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے مقامی قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعلان کا انتظار کریں، البتہ مقامی قاضی اور ہلال کمیٹی کو چاہئے کہ شرعی ضابطے کے مطابق اطمینان کے بعد ہی کوئی فیصلہ کریں۔

۳- بصری رویت ممکن ہے یا نہیں، اور مطلع صاف رہے گا یا نہیں، اس کو جاننے کے لئے فلکیات و موسمیات کے ماہرین سے مدد لینے میں حرج نہیں ہے، البتہ ثبوت ہلال کا مدار بصری رویت پر ہوگا، فلکیاتی حساب پر نہیں۔

۴- اگر ۲۹ تاریخ کو فلکیاتی حساب سے بصری رویت ممکن نہ ہو تو شہادت قبول کرنے

-------- حواشی --

492 ۔ فقہی اجتماعات کے اہم فقہی فیصلے و تجاویز ص ۵۵، ۵۶

میں حد درجہ احتیاط لازم ہے۔

۵- مطلع کے صاف نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ کہ زمین سے چاند دیکھنے میں کسی بھی قسم کی رکاوٹ حائل ہو جائے، خواہ وہ ابر ہو یا گرد وغبار یا ماحولیاتی کثافت وغیرہ۔

۶- مطلع صاف ہونے کی صورت میں چاند رمضان کا ہو یا عیدین کا ایک بڑی تعداد کو چاند نظر آنا ضروری ہے۔

۷- ثبوت ہلال کے لئے موجودہ دور میں اتنا کافی ہے کہ چاند دیکھنے والا معاشرہ میں جھوٹا نہ سمجھا تا ہو، نیز فسق وفجور میں بدنام نہ ہو۔

۸- چاند دیکھنے والے کو چاہئے کہ جہاں قاضی رویت ہلال کا فیصلہ کرتا ہو، وہاں قاضی کے پاس اور جہاں رویت ہلال کمیٹی فیصلہ کرتی ہو وہاں کمیٹی کے پاس جاکر شہادت دے، اس لئے کہ چاند کی رویت کا اہتمام اوراوراس کی شہادت بھی عبادت اور کار ثواب ہے۔

۹- جب قاضی اوررویت ہلال کمیٹی تک شہادت نہ پہونچے تو چاند دیکھنے والے پر فوری شہادت دینی ضروری ہے، بلا عذر اس میں تاخیر درست نہیں۔

۱۰- جہاں قاضی یا رویت ہلال کمیٹی ثبوت ہلال کا فیصلہ کرتی ہے، تو اس حلقہ کے تمام مسلمانوں کے لئے اس پر عمل ضروری ہے، دیگر علاقوں یا پورے ملک کے مسلمانوں پر وہ اعلان حجت نہیں ہو گا، جب تک کہ وہاں کے ذمہ دار اعلان نہ کریں۔

۱۱- ریڈیو، ٹیلی ویزن یا دیگر ذرائع ابلاغ کے ذریعہ قاضی یا رویت ہلال کمیٹی کے متعینہ الفاظ میں اسی کی طرف نسبت کرکے اعلان ہو تو یہ اعلان معتبر اور واجب العمل ہو گا خواہ اعلان کرنے والا کوئی بھی ہو۔

۱۲- دائمی کثافت والے ملکوں میں ماہرین فلکیات کے حساب کو مدار بنانے کے بجائے ایسے قریبی ممالک کی رویت کا اعتبار ہو گا، جہاں عموماً مطلع معمول کے مطابق

رہتا ہو۔

۱۳- ملک کے متعدد صوبوں میں رویت ہلال کا فیصلہ ہو جائے اور یہ خبر ایسے باوثوق ذرائع سے دوسرے صوبوں تک پہونچ جائے، کہ عقلاً جھوٹ کا احتمال باقی نہ رہے، تو اس خبر کو استفاضہ کے درجہ میں رکھ کر دوسرے صوبے کے قاضی یا ہلال کمیٹی بھی فیصلہ کر سکتے ہیں۔

۱۴- کسی صوبہ وشہر میں عام رویت یا مطلق رویت کا ثبوت نہ ہونے کی صورت میں جب کہ قریبی مقامات میں رویت ہو چکی ہو، اعلان کا حق قاضی یا ہلال کمیٹی کو حاصل ہے، ان کے نہ ہونے کی صورت میں یہ حق کسی ایسے عالم ومفتی کو ہو گا جس کی طرف لوگ دینی امور میں رجوع کرتے ہوں، غیر مجاز لوگوں کی طرف سے کیا جانے والا اعلان معتبر نہ ہو گا۔

۱۵- غیر مجاز لوگوں کی طرف سے اعلان کی صورت میں اگر لوگ روزہ توڑ دیتے ہیں تو صرف قضا لازم ہو گی۔

۱۶- ایک شہر یا صوبے میں ایک ہی ہلال کمیٹی ہونی چاہئے، متعدد ہونے کی صورت میں ان کا حتی الامکان باہمی تال میل اور موافقت ضروری ہے، تا کہ امت کو انتشار سے بچایا جا سکے[493]۔

-------- حواشی --------

493 - بموقعہ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کا ۲۹واں اور ۳۰واں فقہی سیمینار منعقدہ ۲ تا ۴ اکتوبر ۲۰۲۱ء بمقام المعہد العالی الاسلامی حیدر آباد

روزہ کی حالت میں مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینا[494]

رمضان المبارک ایک انتہائی محترم مہینہ ہے، ہر تندرست عاقل وبالغ مسلمان پر اس کا روزہ رکھنا فرض ہے، اگر کوئی شخص بلاعذر رمضان المبارک کا فرض روزہ جان بوجھ کر توڑدے تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں لازم ہونگے، البتہ اگر اپنے کسی واقعی عذر کی بنا پر روزہ توڑدے تو روزہ کی صرف قضا لازم ہوگی کفارہ نہیں،۔۔۔۔ لیکن بعض مرتبہ ایسے اعذار پیش آجاتے ہیں جن کا تعلق روزہ دار کے بجائے دوسرے کی ذات سے ہوتا ہے، مثلاً کوئی مریض جاں بلب ہو اور اسے خون کی فوری ضرورت ہو اس کے بغیر ڈاکٹروں کے بقول اس کی جان بچنے کی کوئی صورت نہ ہو، اور ڈاکٹر کی شرطوں کے مطابق بغیر روزہ توڑے ہوئے خون دینا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں رمضان کے روزہ دار کے لئے روزہ توڑنے کی گنجائش ہوگی، اور اس روزہ کی صرف قضا لازم ہوگی، کفارہ لازم نہیں ہوگا، فقہی اصول و قواعد اور جزئیات ونظائر سے یہی مستفاد ہوتا ہے ، جس کی تفصیل یہ ہے:

سقوط کفارہ کے لئے صورت عذر بھی کافی ہے

☆سقوط کفارہ کے باب میں فقہاء حنفیہ نے حقیقی عذر کے بجائے صورت عذر کو بھی مؤثر قرار دیا ہے، اور واقعی اباحت کے بجائے فقط صورت اباحت بھی کافی مانی گئی ہے، یعنی اگر غلطی سے انسان کسی غیر حقیقی دلیل کو دلیل سمجھ کر روزہ توڑ بیٹھے تو شریعت ایسی حالت میں اس کو معذور قرار دیتی ہے، نہ وہ گناہ گار ہوگا اور نہ اس پر کفارہ لازم ہوگا، مثلاً سفر میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے، مگر سفر کی حالت میں روزہ شروع کرنے کے بعد اس کو توڑنے کی اجازت نہیں ہے، لیکن اگر کوئی شخص سفر کو دلیل رخصت تصور کرتے ہوئے روزہ توڑدے تو گو کہ اس نے غلط کیا، لیکن صورت مبیح پائی جانے کی بنا پر اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ قاعدۂ فقہیہ ہے:

-------- حواشی --

494 - تحریر بمقام جامعہ ربانی منورواشریف سمستی پور، ۱۵/ ربیع الاول ۱۴۳۹ھ مطابق ۴/ دسمبر ۲۰۱۷ء

صورۃالمبیح اذاوجدت منعت وجودمایندرأ بالشبہات-----قال الدبوسی ؒ و ان لم یبح فاذااصبح صائماًفی اہلہ ثم سافر فافطر متعمداً لاکفارۃ علیہ عندنا لان صورۃ المبیح قدوجدت وان لم یبح[495]۔

امام سرخسیؒ، علامہ کاسانیؒ، طحطاویؒ اور دیگر کئی مصنفین نے بھی اس کی صراحت کی ہے:

بِخِلَافِ مَا إذَا لَمْ يُفْطِرْ حَتَّى سَافَرَ ثُمَّ أَفْطَرَ ؛ لِأَنَّ سُقُوطَ الْكَفَّارَةِ هُنَاكَ بِاعْتِبَارِ الصُّورَةِ الْمُبِيحَةِ وَالصُّورَةُ الْمُبِيحَةُ إنَّمَا تَعْمَلُ إذَا اقْتَرَنَتْ--- --- - فَإِذَا جَاءَ الْعُذْرُ مِمَّنْ لَهُ الْحَقُّ سَقَطَتْ بِهِ الْكَفَّارَةُ[496]

وَلَوْ أَصْبَحَ صَائِمًا فِي سَفَرِهِ ثُمَّ أَفْطَرَ مُتَعَمِّدًا فَلَا كَفَّارَةَ عَلَيْهِ لِأَنَّ السَّبَبَ الْمُبِيحَ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ قَائِمٌ وَهُوَ السَّفَرُ فَأَوْرَثَ شُبْهَةً وَهَذِهِ الْكَفَّارَةُ لَا تَجِبُ مَعَ الشُّبْهَةِ وَالْأَصْلُ فِيهِ أَنَّ الشُّبْهَةَإذَااسْتَنَدَتْ إلَى صُورَةِ دَلِيلٍ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَلِيلًا فِي الْحَقِيقَةِ بَلْ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُاُعْتُبِرَتْ فِي مَنْعِ وُجُوبِ الْكَفَّارَةِ وَإِلَّا فَلَاوَقَدْ وُجِدَتْ هَهُنَا ، وَهِيَ صُورَةُ السَّفَرِ لِأَنَّهُ مُرَخِّصٌ أَوْ مُبِيحٌ فِي الْجُمْلَةِ-------وَلَوْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ أَوْ جَامَعَ نَاسِيًا أَوْ ذَرَعَهُ الْقَيْءُ فظَنَّ أَنَّ ذَلِكَ يُفْطِرُ فَأَكَلَ بَعْدَ ذَلِكَ مُتَعَمِّدًا ، فَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَلَا كَفَّارَةَعَلَيْهِ ،لِأَنَّ الشُّبْهَةَ هَهُنَا اسْتَنَدَتْ إلَى مَا هُوَ دَلِيلٌ فِي الظَّاهِرِ لِوُجُودِ الْمُضَادِّ لِلصَّوْمِ فِي الظَّاهِرِوَهُوَالْأَكْلُ وَالشُّرْبُ وَالْجِمَاعُ حَتَّى قَالَ مَالِكٌ بِفَسَادِ الصَّوْمِ بِالْأَكْلِ نَاسِيًا ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ:لَوْلَا قَوْلُ النَّاسِ

-------- حواشی---

495 ۔قواعد الفقہ مفتی عمیم الاحسان مجددی ص ۸۷، ۸۸ مطبوعہ دار الکتاب دیوبند۔

496- المبسوط للسرخسي ج ٣ ص ١٣٧ تأليف:شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي دراسة وتحقيق:خليل محي الدين الميس الناشر:دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1421هـ 2000م ۔

لَقُلْتُ لَهُ يَقْضِي[497]۔

☆ یا گاؤں والوں نے حاکم شہر کے طبلہ کی آواز سنی اور انہوں نے اس کو اعلان عید سمجھ کر روزہ توڑدیا جب کہ فی الواقع یہ اعلان عید نہیں تھا، اس صورت میں بھی گاؤں والوں پر صرف قضالازم ہوگی ، کفارہ نہیں۔

قوله (وكذا أهل الرستاق) أي القرى إذاسمعوا صوت طبل أميرمدينة ذلك الرستاق على ما جرت به عادتهم أنهم يضربونه يوم العيد قوله (أنه لغيره)أي أن ضرب الطبل لغير العيد كأن كان لفرح قوله (لا كفارة عليهم)لأنهم لم يقصدوا الجناية[498]۔

شبہ کی بناپر کفارۂ رمضان ساقط ہو جاتا ہے

☆ دراصل صورت عذر کی موجودگی میں انسان کی نیت وارادہ کا معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے، اور یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس نے جان بوجھ کر یہ حرکت کی ہے، ظاہر ہے کفارہ اور گناہ دونوں کا تعلق انسان کے قصد سے ہے، اسی تصور پر وہ مشہور فقہی ضابطہ مبنی ہے کہ حدود و کفارات شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں ، حدود کے لئے تو یہ ضابطہ عام ہے لیکن کفارات کے لئے عام نہیں ہے، لیکن خاص روزۂ رمضان کا کفارہ شبہ کی بناپر ضرور ساقط ہو جاتا ہے، جس کا ذکر اوپر علامہ کاسانی کی عبارت میں بھی آیا ہے، اور اصول کی کتابوں میں بھی یہ ضابطہ مذکور ہوا ہے، اور اس کو مدار حکم تسلیم کیا گیا ہے:

ونحن نقول هذا إفطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع على ظن أن الفجر لم يطلع, ثم تبين بخلافه وذلك لما بينا أن هذه الكفارة تسقط بالشبهات---------- وفي موضع يسقط بالشبهة; لأن كفارة الصوم

-------- حواشی --

[497] -. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج۴ص۲۹۱تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي **587**هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية **1406**هـ – **1986**م

[498] - حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص۴۵۱أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي سنة الولادة / سنة الوفاة **1231**هـ الناشر المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة النشر **1318**هـ مكان النشر مصر عدد الأجزاء

تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة فيها على مامربيانه[499]

دوسرے کی جان بچانے کے لئے روزہ توڑنے کا حکم-مذاہب فقہاء

☆فقہاء حنفیہ کے نزدیک دوسرے شخص کی جان بچانے کے لئے روزہ توڑنے کی عام اجازت نہیں ہے،اس لئے کہ یہ عذر اس کی ذات سے متعلق نہیں ہے،بلکہ خارج سے آیا ہے،جس کی پابندی اس پر لازم نہیں ہے،بلکہ اس کے بالمقابل روزۂ رمضان کی حرمت کا تحفظ زیادہ قابل لحاظ ہے:

وأما إذا أكره على الإفطار بهلاك ابنه فلا يجوز له لأن العذرفي الإكراه جاء من فعل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع كذا في البحر[500]**-**

حنفیہ کے اصول پر۔۔۔

لیکن اس ممانعت کے باوجود کسی کی اضطراری کیفیت دیکھ کر کوئی شخص اپنا روزہ توڑدے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟حنفیہ کے یہاں یہ جزئیہ صراحت کے ساتھ تو مذکور نہیں ہے لیکن ضابطہ کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی کفارہ لازم نہ ہو،اس لئے کہ انسانی جان کی بڑی قیمت ہے،اور حقوق اللہ اور حقوق العباد میں بوجہ ضعف حقوق العباد زیادہ قابل رحم ہیں نیز دوسرے کی مدد کرنے اور جان بچانے کی اسلام میں بڑی ترغیب آئی ہے:

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا نَفَّسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ

-------- حواشی--

499 - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ج ۴ ص ۲۱۹- ۴۷۷ المؤلف : عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (المتوفى : 730هـ) المحقق : عبد الله محمود محمد عمر الناشر : دار الكتب العلمية –بيروت الطبعة : الطبعة الأولى 1418هـ/1997م مصدر الكتاب : موقع مكتبة المدينة الرقمية-

500 - حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص۴۵۱أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي الحنفي سنة الولادة / سنة الوفاة 1231هـ الناشر المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة النشر 1318هـ مكان النشر مصرعدد الأجزاء-

وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَاوَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِمَا كَانَ الْعَبْدُفِي عَوْنِ أَخِيهِ[501]۔

اس لئے یہاں صورت مبیح موجود ہے ،اور صورت مبیح کی موجودگی میں کفارہ لازم نہیں ہوسکتا، جس طرح کہ سفر میں روزہ شروع کرنے بعد توڑنے کی عام اجازت نہیں ہے لیکن اگر کوئی توڑدے تو سفر کی صورت اباحت کی بنا پر اس پر کفارہ لازم نہیں ہوتا، جس کی حنفیہ نے تصریح کی ہے:

وَلَوْأَصْبَحَ صَائِمًافِي سَفَرِهِ ثُمَّ أَفْطَرَمُتَعَمِّدًافَلَاكَفَّارَةَ عَلَيْهِ لِأَنَّ السَّبَبَ الْمُبِيحَ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ قَائِمٌ وَهُوَ السَّفَرُ فَأَوْرَثَ شُبْهَةً وَ هَذِهِ الْكَفَّارَةُ لَا تَجِبُ مَعَ الشُّبْهَةِ[502]۔

کسی چیز کے ناجائز ہونے کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کے ارتکاب سے کفارہ بھی ہر حال میں لازم ہوگا، بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ارتکاب کے مقابلے میں احتراز مقدم ہے، کفارہ ایک سزا ہے جو غلطی پر نہیں بلکہ بالارادہ جرم پر عائد ہوتا ہے۔

اگر مرضعہ اپنے بچہ کے لئے روزہ توڑدے

اس مسئلہ میں اس جزئیہ سے بھی استیناس کیاجاسکتاہے جس کا ذکر فقہ حنفی کی تمام کتابوں میں صراحت کے ساتھ آیاہے، کہ دودھ پلانے والی عورت اپنے دودھ پیتے بچے کی جان کے تحفظ کے لئے اگر روزہ نہ رکھے تو اس کی رخصت ہے خواہ وہ اس کا اپنابچہ ہو یاکسی دوسری عورت کے بچہ کو دودھ پلانے کا اس نے معاملہ کیاہو، ظاہر ہے کہ بچہ کی جان کا تحفظ بھی عورت کی اپنی ذات سے متعلق نہیں ہے لیکن ماں ہونے

-------- حواشی ---

501 - الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ج ٨ ص ٧١ حديث نمبر : 7028 المؤلف : أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المحقق : الناشر : دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت

502 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج۴ص۲۹۱تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587ھ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406ھ – 1986م۔

کی بناپر یامعاملہ ہو جانے کی بناپر بچہ کی حفاظت عورت کی قانونی ذمہ داری بن جاتی ہے ،اور یہ حق یک گونہ عورت کی ذات سے قائم ہو جاتا ہے، اسی لئے احادیث میں حاملہ اور مرضعہ کو افطار کی رخصت دی گئی ہے اس طرح ایک عورت کے لئے ارضاع کی حالت دلیل اباحت ہے اگر اس حالت میں کوئی عورت اپنے بچہ کے تحفظ کے لئے روزہ توڑدے تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہو گا اس لئے کہ وہ اپنی قانونی یااخلاقی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے مجبور ہے، دیکھئے کتب فقہیہ سے درج ذیل اقتباسات:

☆وَإِنَّمَالَايَجُوزُإفْطَارُهُ بِسَبَبِ خَوْفِ هَلَاكِ ابْنِهِ في الْإِكْرَاهِ لِأَنَّ الْعُذْرَفِي الْإِكْرَاهِ جاء من قِبَلِ من ليس له الْحَقُّ فَلَايُعْذَرُ لِصِيَانَةِ نَفْسِ غَيْرِهِ بِخِلَافِ الْحَامِلِ وَالْمُرْضِعِ وَهُنَاكَ فَرْقٌ آخَرُ مَذْكُورٌ في النِّهَايَةِوَأَطْلَقَ الْمُرْضِعَ ولم يُقَيِّدْهَالِيُفِيدَأَنَّهُ لَا فَرْقَ بين الْأُمِّ وَالظِّئْرِ أما الظِّئْرُ فَلِأَنَّ الْإِرْضَاعَ وَاجِبٌ عليها بِالْعَقْدِوَأَمَّا الْأُمُّ فَلِوُجُوبِهِ دِيَانَةً مُطْلَقًا وَقَضَاءً إذَا كان الْأَبُ مُعْسِرًا أو كان الْوَلَدُ لَا يَرْضَعُ من غَيْرِهَا وَبِهَذَا انْدَفَعَ ما في الذَّخِيرَةِ من أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُرْضِعِ الظِّئْرُلَا الْأُمُّ فإن الْأَبَ يَسْتَأْجِرُ غَيْرَهَا وَإِنَّمَا قال إذَا خَافَتَا على الْوَلَدِولم يَقُلْ كَالْقُدُورِيِّ إذَا خَافَتَا على أَنْفُسِهِمَا أو وَلَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَا يَشْمَلُ الْمُسْتَأْجَرَ إذْ لَا وَلَدَ لها كَذَا قِيلَ و قد قِيلَ إنَّهُ وَلَدُهَا من الرَّضَاعِ لِأَنَّ الْمُفْرَدَ الْمُضَافَ يَعُمُّ سَوَاءٌ كان مُضَافًا لِمُفْرَدٍ أو غَيْرِهِ كما صَرَّحُوا بِهِ فَيَشْمَلُ الْوَلَدَ الذي وَلَدَتْهُ وَالَّذِي أَرْضَعَتْهُ لِأَنَّهُ وَلَدُهَا شَرْعًا وَإِنْ كان وَلَدُهَامجَازًا[503]

☆وَلِأَنَّ الْإِرْضَاعَ وَاجِبٌ عَلَى الْأُمِّ دِيَانَةً لَا سِيَّمَاإذَالَمْ يَكُنْ لِلزَّوْجِ قُدْرَةٌ عَلَى اسْتِئْجَارِ الظِّئْرِ فَصَارَتْ كَالظِّئْرِ وَلَا فِدْيَةَ عَلَيْهِمَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إذَا خَافَتْ الْمُرْضِعُ عَلَى الْوَلَدِ فَأَفْطَرَتْ فَعَلَيْهَا الْفِدْيَةُ لِأَنَّهُ

-------- حواشی --

[503] - البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج ٢ ص ٣٠٧ زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926ھ/ سنة الوفاة 970ھ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

إِفْطَارٌ انْتَفَعَ بِهِ مَنْ لَمْ يَلْزَمْهُ الصَّوْمُ وَهُوَ الْوَلَدُ فَتَجِبُ الْفِدْيَةُ كَإِفْطَارِ الشَّيْخِ الْفَانِي وَلَنَا أَنَّ الْفِدْيَةَ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ فِي الشَّيْخِ فَلَا يَلْحَقُ بِهِ خِلَافُهُ وَهَذَا لِأَنَّ الشَّيْخَ يَجِبُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ ثُمَّ يَنْتَقِلُ إلَى الْفِدْيَةِ لِعَجْزِهِ عَنْهُ وَالطِّفْلُ لَايَجِبُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ وَإِنَّمَايَجِبُ عَلَى أُمِّهِ وَهِيَ قَدْأَتَتْ بِبَدَلِهِ وَهُوَ الْقَضَاءُ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهَا غَيْرُهُ وَلِأَنَّ الْفِدْيَةَ كَفَّارَةٌوَهِيَ لَاتَجِبُ عِنْدَهُ بِالْأَكْلِ بِغَيْرِعُذْرٍ بَلْ لَاتَجِبُ عَلَى الْمَرْأَةِ عِنْدَهُ أَلْبَتَّةَ وَلَوْ بِالْجِمَاعِ فَكَيْفَ تَجِبُ عَلَيْهَا هُنَا بِالْأَكْلِ بِعُذْرٍ وَهَذَا خُلْفٌ[504]۔

☆(قوله على الظاهر) أي ظاهر الرواية ط (قوله بغلبة الظن) يأتي بيانه قريبا(قوله أو ولدها) المتبادر منه كماعرفته أن المراد بالمرضع الأم لأنه ولدها حقيقة والإرضاع واجب عليها ديانة كما في الفتح أي عندعدم تعينها وإلا وجب قضاء أيضا كما مر ، وعليه فيكون شموله للظئربطريق الإلحاق لوجوبه عليها أيضا بالعقد (قوله وقيده البهنسي إلخ) هذا مبني على ما مر عن الذخيرة لأن حاصله أن المراد بالمرضع الظئرلوجوبه عليها ومثلها الأم إذا تعينت بأن لم يأخذ ثدي غيرها أو كان الأب معسرا لأنه حينئذ واجب عليها وقد علمت أن ظاهر الرواية خلافه وأنه يجب عليها ديانة وإن لم تتعين تأمل [505]

دینی ذمہ داری کی ادائیگی پر کفارہ واجب نہیں ہو سکتا

اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی اگر کسی مریض کو خون ملنے کا کوئی اور متبادل موجود نہ ہو اور

-------- حواشی --------

[504]- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ج ١ ص٣٣٦فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي الناشر دار الكتب الإسلامي.سنة النشر 1313هـ.مكان النشر القاهرة.

[505]- رد المحتار على "الدر المختار : شرح تنوير الابصار"ج ٧ ص 491 المؤلف : ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر (المتوفى : 1252هـ)

مریض کی جان بچنے کی کوئی صورت نہ ہو تو ازراہ انسانی ہمدردی یا اخوت ایمانی احادیث کی روشنی میں کسی نہ کسی درجہ (کم از کم درجۂ اباحت) میں انسان کی اخلاقی ذمہ داری بنتی ہے کہ مریض کی ممکنہ مدد کرے، جیسا کہ شیخ عبد الغنی دمشقی حنفیؒ نے تصریح کی ہے کہ سخت سردی میں اگر کسی کے پاس گرم کپڑا نہ ہو اور اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو تو دوسرا شخص جس کے پاس ضرورت سے زیادہ گرم کپڑے موجود ہوں اس پر واجب ہے کہ زائد کپڑا بطور عاریت مبتلا شخص کو پیش کرے:

فلو أن إنسانالاثوب له وقد اشتد الحر والبرد حتى خيف عليه الهلاك فإنه يجب على من يجد ثوبا فاضلا عن حاجاته الأصلية أن يعيره هذا الثوب فيدفع به الهلاك عن نفسه[506].

ان حالات میں اگر کوئی شخص اپنا خون دے کر مریض کی جان بچانے کی کوشش کرے اور اس کے لئے اپنا روزہ توڑدے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس کو معذور بلکہ ماجور سمجھا جائے گا، اور عذر یا اجر کی صورت میں کفارہ کا لزوم حنفیہ کے قواعد کے مطابق بھی ممکن نہیں، اس لئے کہ کسی امر کی ترغیب بھی ہو اور اس کے ارتکاب پر کفارہ بھی لازم ہو یہ مستبعد ہے، علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

والامربالافطار مع الكفارة التى بنائهاعلى الوجوب عن الافطار لايجتمعان بخلاف الاكراه فانہ ليس كل احد مامور قصداً لصيانۃ غيره بل نشأ الامر هناک من ضرورة حرمۃ القتل والحكم يتفاوت قصداً وضمناً[507]۔

فقہاء مالکیہ

فقہ مالکی میں بھی اس کے قریب قریب بات ملتی ہے، ان کے نزدیک بھی دوسرے کی جان بچانا واجب ہے، علامہ قرافی مالکیؒ لکھتے ہیں:

-------- حواشی --

[506] - اللباب في شرح الكتاب ج ١ ص٢٣٤المؤلف : عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني المحقق : محمود أمين النواوي الناشر : دار الكتاب العربي عدد الأجزاء : 4 مصدر الكتاب : برنامج المحدث

[507]-فتح القدير ج ٢ ص ٣٦٠ فصل فى العوارض المبيحۃ۔

وقال الأئمة قياسا على إنقاذ الغريق والطعام والمضطر وهو مندرج في قاعدةحفظ النفوس المجمع عليها في سائرالملل والكتب المنزلة فمتى خفت عليه الهلاك وجب عليك الأخذ[508]۔

فقہاء شافعیہ

البتہ فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ جزئیہ صراحت کے ساتھ آیا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے ان حالات میں روزہ توڑنے کی صریح اجازت دی ہے، بلکہ اس کو واجب تک کہا گیا ہے، ظاہر ہے کہ شے مامور بہ پر کفارہ کے لزوم کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے:

فقہ شافعی کی معروف کتاب المنہاج کے حاشیہ پر قلیوبیؒ اور عمیرہؒ رقمطراز ہیں:

مَنْ أَفْطَرَ لِإِنْقَاذِ مُشْرِفٍ عَلَى هَلَاكٍ) بِغَرَقٍ أَوْ غَيْرِهِ لِأَنَّهُ فِطْرٌارْتَفَقَ بِهِ شَخْصَانِ كَمَا فِي الْمُرْضِعِ ، وَالثَّانِي لَا يَلْحَقُ بِهَا فَلَا تَلْزَمُهُ الْفِدْيَةُ جَزْمًا لِأَنَّ لُزُومَهَا مَعَ الْقَضَاءِ بَعِيدٌ عَنْ الْقِيَاسِ فَيَقْتَصِرُ عَلَى مَحَلِّ وُرُودِهَا،وَقَوْلُ الرَّافِعِيِّ فِي الْمُحْتَاجِ فِي إنْقَاذِالْمَذْكُورِإلَى الْفِطْرِ لَهُ ذَلِكَ.قَالَ فِي الرَّوْضَةِ مُرَادُهُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ أَصْحَابُنَالَا الْمُتَعَدِّي بِفِطْرِ رَمَضَانَ بِغَيْرِ جِمَاعٍ فَإِنَّهُ لَا يَلْحَقُ بِالْمُرْضِعِ فِي لُزُومِ الْفِدْيَةِ مَعَ الْقَضَاءِ فِي الْأَصَحِّ فَلَا تَلْزَمُهُ جَزْمًا ، لِأَنَّ فِطْرَهَا ارْتَفَقَ بِهِ شَخْصَانِ مِنْ غَيْرِ تَعَدٍّ بِخِلَافِ فِطْرِهِ ، وَالثَّانِي يَلْحَقُ بِهَا فِي اللُّزُومِ مِنْ بَابِ أَوْلَى لِتَعَدِّيهِ .----الشَّرْحُ :قَوْلُهُ : (مُشْرِفٍ) أَيْ مِنْ حَيَوَانٍ مُحْتَرَمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَيَجُوزُ الْفِطْرُ وَلَا فِدْيَةَ .وَفِي الْمُتَحَيِّرَةِ وَالْمُسَافِرَةِ مَا تَقَدَّمَ.----

قَوْلُهُ : (عَلَى هَلَاكٍ) أَيْ تَلَفٍ لِشَيْءٍ مِنْ نَفْسِهِ أَوْ عُضْوِهِ أَوْمَنْفَعَةِ ذَلِكَ كَمَا فِي شَرْحِ شَيْخِنَا .قَوْلُهُ:(ارْتَفَقَ بِهِ شَخْصَانِ) هُمَا الْغَرِيقُ وَالْمُفْطِرُ

-------- حواشی ---

[508] - الذخيرة ج ٩ ص ١٣١ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي تحقيق محمد حجي الناشر دار الغرب سنة النشر 1994م مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 14

وَارْتِفَاقُ الْمُفْطِرِ تَابِعٌ لِارْتِفَاقِ الْغَرِيقِ كَمَا فِي الْمُرْضِعِ وَتَسْتَقِرُّفِي ذِمَّةِ الْحَامِلِ أَوْالْمُرْضِعِ أَوْ الْمُنْقَذِ لِإِعْسَارٍأَوْرِقٍّ إلَى الْيَسَارِبَعْدَ الْعِتْقِ كَمَا مَرَّ[509].

ممتاز شافعی فقیہ خطیب شربینیؒ اور ابن حجر ہیثمیؒ وغیرہ نے بھی اسی طرح کی بات لکھی ہے:

والأصح أنه يلحق بالمرضع في إيجاب الفدية مع القضاء:من أفطر لإنقاذ آدمي معصوم أوحيوان محترم مشرف على هلاك بغرق أوغيره إبقاءلمهجته فهو فطر ارتفق به شخصان:و هو حصول الفطرللمفطر ،و الخلاص لغيره[510].

☆يلحق بالمرضع في إيجاب الفدية مع القضاء من أفطر لانقاذ آدمي معصوم أو حيوان محترم مشرف على الهلاك بغرق أو غيره فيجب عليه الفطر إذا لم يمكنه تخليصه إلا بفطره فهو فطر ارتفق به شخصان، وهو حصول الفطر للمضطر والخلاص لغيره ، فلو أفطر لتخليص مال فلا فدية لانه لم يرتفق به إلا شخص واحد و لا يجب الفطر لاجله بل هو جائز[511]

☆يلحق بالمرضع في إيجاب الفدية مع القضاء من أفطر لانقاذ آدمي

-------- حواشی --

509 - حاشيتا قليوبي وعميرة ج ٥ ص ٣٧١ المؤلف : شهاب الدين القليوبي (المتوفى : 1069 هـ) وأحمد البرلسي عميرة (المتوفى : 957هـ)[هي حاشية على كتاب المنهاج للنووي (المتوفى : ت 676هـ)]-

510- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ج ٥ ص ٢٧٨ المؤلف:محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (المتوفى:977هـ[هو شرح متن منهاج الطالبين للنووي (المتوفى 676 هـ)]

511- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ج ١ ص ٢٤٣محمد الشربيني الخطيب تحقيق مكتب البحوث والدراسات – دار الفكر الناشر دار الفكر سنة النشر 1415 مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 2*1* تحفة المحتاج في شرح المنهاج ج ١٤ ص ٥ المؤلف : شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي (المتوفى : 974هـ)[هو شرح متن منهاج الطالبين للنووي (المتوفى 676 هـ]

معصوم أو حيوان محترم مشرف على الهلاك بغرق أو غيره فيجب عليه الفطر إذا لم يمكنه تخليصه إلا بفطره فهو فطر ارتفق به شخصان، وهو حصول الفطر للمضطر والخلاص لغيره، فلو أفطر لتخليص مال فلا فدية لانه لم يرتفق به إلا شخص واحد ولا يجب الفطر لاجله بل هو جائز بخلاف الحيوان المحترم فإنه يرتفق بالفطر شخصان، و إن نظر بعضهم في البهيمة لانهم نزلوا الحيوان المحترم في وجوب الدفع عنه منزلة الآدمي المعصوم، ولا يلحق بالحامل والمرضع في لزوم الفدية مع القضاء المتعدي بفطررمضان بغيرجماع بل **يلزمه** القضاء فقط[512]۔

فقہاء حنابلہ

فقہاء حنابلہ نے بھی اہمیت کے ساتھ اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک کسی ڈوبتے کی جان بچانے کے دوران بے شعوری میں حلق میں پانی بھی چلا جائے تو یہ قابل عفو ہے اور روزہ بھی فاسد نہیں ہو گا، علامہ حجاویؒ فرماتے ہیں:

☆وَلَوْ وَجَدَآدَمِيًّا مَعْصُومًافِي هَلَكَةٍ كَغَرِيقٍ لَزِمَهُ مَعَ الْقُدْرَةِإنْقَاذُهُ)مِنْ الْهَلَكَةِ (وَإِنْ دَخَلَ الْمَاءُ)فِي(حَلْقِهِ لَمْ يُفْطِرْ)كَمَنْ طَارَإلَى حَلْقِهِ ذُبَابٌ أَوْغُبَارٌبِلَاقَصْدٍ.(وَإِنْ حَصَلَ لَهُ)أَيْ: لِلْمُنْقِذِ(بِسَبَبِ إنْقَاذِهِ ضَعْفٌ فِي نَفْسِهِ،فَأَفْطَرَفَلَافِدْيَةَ)عَلَى الْمُنْقِذِ،وَلَا عَلَى الْمُنْقَذِ (كَالْمَرِيضِ)،وَإِنْ احْتَاجَ فِي إنْقَاذِهِ إلَى الْفِطْرِوَجَبَ ؛لِأَنَّ مَالَايَتِمُّ الْوَاجِبُ إلَّابِهِ فَهُوَوَاجِبٌ[513]

☆يجب الفطر على من احتاجه غيره لإنقاذ آدمي معصوم من مهلكة

-------- حواشی --

[512]- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ج ۱ ص ۲۲۴المؤلف : محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (المتوفى : 977هـ)

[513] -. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل ج ۱ ص ۳۰۸ المؤلف : شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي (المتوفى : 960هـ)المحقق : عبد اللطيف محمد موسى السبكي الناشر : دار المعرفة بيروت – لبنان -

كغرق ونحوه، ولا يفدي، فإن قدر بدون فطر حرم، فإن دخل الماء حلقه، لم يفطر[514].

فی الجملہ مذاہب کی اس تحقیق سے یہ بات منقح ہو کر سامنے آتی ہے کہ دوسرے کی جان بچانے کی قانونی اہمیت تمام ہی فقہاء نے تسلیم کی ہے۔

کسی کی جان بچانے کے لئے خون دینا مباح ہے، واجب نہیں

جہاں تک کسی کی جان بچانے کے لئے اپنا خون دینے کا سوال ہے تو یہ صرف مباح ہے واجب نہیں ہے، اس لئے کہ:

☆ اولاً خون اجزاء انسانی میں سے ہے، اور اجزاء انسانی کا استعمال تکریم انسانی کے خلاف ہے، جو عدم جواز کی متقاضی ہے، مگر انسانی دودھ پر قیاس کر کے بضرورت اس سے انتفاع کی اجازت دی گئی ہے۔

☆ ثانیاً خون جسم سے نکال لئے جانے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے، اور تداوی بالحرام اصلاً ناجائز ہے، صرف ضرورت کی صورت میں اس کی اجازت دی گئی ہے[515]۔

الِانْتِفَاعُ بِأَجْزَاءِ الْآدَمِيِّ لَمْ يَجُزْ قِيلَ لِلنَّجَاسَةِ وَقِيلَ لِلْكَرَامَةِ هو الصَّحِيحُ كَذَافِي جَوَاهِرِ الْأَخْلَاطِيِّ[516]

فكمايحرم التداوي بشيء من الآدمي الحي إكراماً له فكذلك لايجوز التداوي بعظم الميت قال صلى الله عليه وسلم :"كسرعظم الميت ككسر عظم الحي[517]".

------- حواشی -------

[514] - غاية المنتهى: 1/324.بحوالہ الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ (الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النَّبويَّة وتخريجها)المؤلف : أ.د. وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق – كلّيَّة الشَّريعة الناشر : دار الفكر – سوريَّة – دمشق الطبعة

[515] - دیکھئے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی کتاب جواہر الفقہ ج ۲ ص ۳۸ تا ۴۰۔

[516] - الفتاوى الهندية [حنفي] ج ١ ص ١٤٤المؤلف : لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي -

[517] - شرح السير الكبير ج ١ ص ٩١

☆ تیسری بات یہ ہے کہ اگر یہ اصلاً مباح بھی ہوتا تو وجوب کے لئے ضروری ہے کہ انسان کے پاس وہ چیز ضرورت سے زائد ہو:

فاضلاعن حاجاته الأصليةأن يعيره هذاالثوب فيدفع به الهلاك عن نفسه[518].

انسان کے جسم میں خون کا جو ذخیرہ ہے اس کو ضرورت سے زیادہ کہنا بہت مشکل ہے، ڈاکٹروں کی تشخیص کو زیادہ سے زیادہ ظن غالب کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے۔

غرض ضرورت شدیدہ کے وقت خون دینے کا عمل محض مباح ہے، کیونکہ جو چیز اپنی اصل کے لحاظ سے محظور وممنوع ہوتی ہے، ضرورت کے وقت صرف اس کی محظوریت مرتفع ہوتی ہے جس کو رخصت واباحت کہتے ہیں، اس میں وجوب کا اثبات ایک امر زائد ہے، واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم۔

تجویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ

"انسانی جان کے تحفظ کی ہر ممکن کوشش کرنا ہر مسلمان کا انسانی واخلاقی فریضہ ہے، اسی تناظر میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی مریض کی جان بچانے کے لئے خون دینے کے لئے رمضان کا روزہ توڑنا ناگزیر ہو جائے یعنی اس کے علاوہ مریض کی جان بچانے کی کوئی اور متبادل شکل نہ ہو تو ایسی صورت میں روزہ توڑنے سے صرف قضا لازم ہو گی، کفارہ واجب نہ ہو گا[519]۔

-------- حواشی --

518 - اللباب في شرح الكتاب ج ١ ص٢٣٤المؤلف : عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني المحقق : محمود أمين النواوي الناشر : دار الكتاب العربي عدد الأجزاء : 4

519 - بموقعہ چودھواں فقہی اجتماع، منعقدہ ۴ تا ٦ جمادی الثانیۃ ۱۴۳۹ھ، بمقام جامعہ علوم القرآن جمبوسر گجرات

مسائل حج

منیٰ ومزدلفہ میں حاجیوں کے لئے قصر واتمام کا مسئلہ [520]

عہد نبوت سے لیکر ماضی قریب تک منیٰ اور مزدلفہ مکہ سے الگ مستقل مقامات تصور کئے جاتے تھے، پہلے آبادیاں مختصر تھیں خود مکہ کی آبادی اتنی زیادہ نہ تھی، لیکن دنیا کے ہر حصہ کی طرح بلکہ زیادہ یہاں توسیعات کا عمل ہوا اور مکہ معظمہ کے بلدیاتی حدود منیٰ ومزدلفہ تک پہونچ گئے بلکہ خود مکہ معظمہ کی بہت سی ضروریات ان مقامات سے وابستہ ہوگئی ہیں اور اس طرح عملاً اب یہ دونوں مکہ معظمہ کے محلے بن چکے ہیں، اس لئے اصول کا تقاضایہ ہے کہ ان کو بھی مکہ معظمہ ہی کا حصہ قرار دیا جائے،

کسی مقام کو کسی شہر کا حصہ کب قرار دیا جائے گا؟ بنیادیں

(ا) اس لئے کہ کسی جگہ کو کسی شہر کا حصہ قرار دیئے جانے کے لئے عرف وتعامل میں چند چیزوں کو بنیاد بنایا جاتا ہے:

☆ آبادی پھیلتے ہوئے وہاں جا پہونچے، فقہاء نے مسافت قصر کے آغاز کی بحث کے ضمن میں حدود آبادی کی جو تفصیلات ذکر کی ہیں ان میں متصل آبادیوں کو مقام واحد قرار دیا گیا ہے:

والصحیح ماذکرنا انہٗ یعتبر مجاوزۃ عمران المصر لا غیر إلاإذا کانت ثمۃ قریۃ او قری متصلۃ بربض المصر فحینئذ

-------- حواشی --------

520 - تحریر بمقام جامعہ ربانی منوروا شریف، ۲۰/ ربیع الاول ۱۴۳۵ء

یعتبر مجاوزۃ القریٰ[521]

ترجمہ: صحیح بات یہ ہے کہ شہر کی صرف آبادیوں سے نکلنا ضروری ہے، الا یہ کہ وہاں مضافات شہر میں کوئی ایک یا چند ملی جلی بستیاں ہوں تو ان بستیوں سے نکلنے کے بعد ہی سفر شروع ہو گا۔

واشار إلیٰ أنہ یشترط مفارقۃ ماکان من توابع موضع الاقامۃ کربض المصر وھوماحول المدینۃمن بیوت ومساکن فانہٗ فی حکم المصر وکذا القری المتصلۃ بالربض فی الصحیح[522]

اگر پہلے آبادی ملی ہوئی تھی بعد میں فاصلہ ہو گیا تب بھی وہ اسی شہر کا حصہ مانا جائے گا:

وإذا کانت قریۃ أو قری متصلۃ بالمصر لاقصر حتی یجاوزہا و فی الفتاویٰ ایضاً ان کان فی الجانب الذی خرج منہ محلۃ منفصلۃ عن المصروفی القدیم کانت متصلۃ بالمصر لایقصر حتی یجاوز تلک المحلۃ[523]

☆ ایسے مقامات جہاں سے شہری ضروریات وابستہ ہوں، اسی لئے فناء شہر یا ربض شہر کو بھی شہر ہی کا درجہ دیا جاتا ہے، خواہ وہاں آبادی ہو یا نہ ہو:

والفناء ملتحق بالمصر شرعاًحتی جازت الجمعۃ والعیدان فیہ ---إنما الحق بہ فیما ھو من حوائج اھلہ المقیمین فیہ لامطلقاً[524]

☆ اگر شہری آبادی پھیلتے ہوئے کسی مقام سے اس قدر قریب ہو جائے کہ ایک غلوہ (تین سو سے چار سو گز کی مقدار) سے کم فاصلہ باقی رہ جائے اور اس مقام سے شہر کی ضروریات بھی وابستہ ہوں تو اس کو بھی اسی شہر کا حصہ مانا جائے گا:

إن کان بینہٗ وبین المصر اقل من قدر غلوۃ ولم یکن بینہما

-------- حواشی ---

521 - المحیط البرہانی فی الفقہ النعمانی لبرہان الدین مازہؒ ج ۲ ص ۸۷ ط دار احیاء التراث العربی، فتاویٰ ہندیہ ج ۱ ص ۱۳۹

522 - رد المحتار ج ۱ ص ۲۶۴

523 - تبیین الحقائق للزیلعیؒ (م ۷۴۳ھ) مع حاشیۃ الشلبیؒ ج ۱ ص ۲۲۳ ط المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ بولاق قاہرۃ ۱۳۱۳ھ

524 - تبیین الحقائق للزیلعیؒ (م ۷۴۳ھ) مع حاشیۃ الشلبیؒ ج ۱ ص ۲۲۳ ط المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ بولاق قاہرۃ ۱۳۱۳ھ

مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء ايضاً[525]

بعض فقہاء نے اس کی حد ایک میل یا تین فرسخ اور بعض نے دو میل اور بعض نے چھ میل بھی مقرر کی ہے[526]

امام لکؒ کے نزدیک توابع شہر کے لئے تین میل کی حد ہے[527]

☆اسی طرح اگر حکومت شہر کے ساتھ کسی مقام کے انضمام کا فیصلہ کرے تو وہ بھی شہر کا حصہ مانا جائے گا، اس لئے کہ بلدی حدود کی تعیین میں سرکاری احکامات کی بڑی اہمیت ہوتی ہے، جمعہ کی بحث کے ضمن میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر چہ کہ جمعہ کا جواز حنفیہ کے نزدیک شہر کے ساتھ خاص ہے، لیکن اگر امام وقت یا حکومت کسی خالص دیہات میں بھی جمعہ کی اجازت دے دے تو وہاں جمعہ پڑھنا درست ہو گا:

لوصلوا فی القریٰ لزمہم اداء الظہر وہذا إذا لم یتصل بہٖ حکم فان فی فتاوی الدیناری إذا بنی مسجد فی الرستاق بامر الامام فہو امر بالجمعة اتفاقاً علیٰ ماقال السرخسی[528]

ترجمہ: اگر دیہاتوں میں جمعہ کی نماز پڑھیں تو دوبارہ ظہر پڑھنا لازم ہو گا، مگر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ امیر کا حکم مربوط نہ ہو، اس لئے کہ فتاوی الدیناری میں ہے کہ اگر امام کے حکم سے کسی دیہات میں مسجد بنائی جائے، تو یہ گویا جمعہ کا حکم ہے اور یہاں بالاتفاق جمعہ جائز ہو گا، امام سرخسیؒ کی رائے یہی ہے۔

☆اسی لئے عہد قدیم سے ہی یہ بحث چلی آرہی ہے کہ منیٰ فناء مکہ میں شامل ہے یا نہیں؟ کئی فقہاء نے وہاں جواز جمعہ کی توجیہ کے ضمن میں آج سے صدیوں قبل اس کو فناء مکہ قرار دیا تھا، لیکن اکثر علماء نے اس توجیہ کو یہ کہکر مسترد کر دیا تھا کہ درمیانی فاصلہ اس کے فنا بننے سے مانع ہے اور منیٰ کی آبادی ایام حج میں وقتی

-------- حواشی --------

525 ۔شرح فتح القدیر للسیواسیؒ (م ۶۸۱ھ) ج ۲ ص ۳۴ ط دار الفکر بیروت

526 ۔بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۶۰

527 ۔روضۃ الطالبین ج ۲ ص ۳۷، جواہر الاکلیل ج ۱ ص ۹۶ بحوالہ الموسوعۃ

528 ۔حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار لابن عابدینؒ ج ۲ ص ۱۳۸ ط دار الفکر بیروت ۱۴۲۱ھ

طور پر جداگانہ شہر میں تبدیل ہو جاتی ہے، یعنی وہاں صرف ایام حج میں جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے، دوسرے ایام میں نہیں، جبکہ بعض فقہاء کی رائے یہ تھی کہ منیٰ چونکہ فناء مکہ میں شامل ہے اس لئے پورے سال وہاں جمعہ کی نماز ہو سکتی ہے:

> ومنیٰ مصرلاعرفات حتی تجوزالجمعۃفی منی عندابی حنیفۃوابی یوسف إذاکان الامام امیر الحجازاو الخلیفۃ ....-...وقال محمد لاتجوز فیہا لانہا من القریٰ .... ولہما انہا تتمصرفی ایام الموسم ....بخلاف عرفۃلانہا فضاء و بمنیٰ ابنیۃ ودوروسکک وقولہم تتمصر فی ایام الموسم یشیرإلیٰ أن الجمعۃ لاتجوز فیہا فی غیر ایام الموسم لانہا لا تبقیٰ مصراًبعدہا وقیل تجوزلانہا من فناء مکۃ وہذا لا یستقیم إلاعلیٰ قول من قدربفرسخین لان بینہما فرسخین[529]
>
> قال ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ یجوزاقامۃالجمعۃبمنیٰ فمن اصحابنا من قال لانہامن توابع مکۃ فصارت کربض المصر[530]

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ فقہاء منی ومزدلفہ کی آج کی صورت حال دیکھتے تو اس کے فنا ہونے کا ہرگز انکار نہ کرتے، ان فقہاء کے زمانہ تک مکہ معظمہ اور منیٰ کا فاصلہ خاصا تھا اسی لئے اکثر فقہاء کو اس کے فنا ماننے میں تامل رہا، گو کہ بعض فقہاء اس وقت بھی اس کے فنا ہونے کے قائل تھے اور ان کا نظریہ عام طور پر رد کر دیا گیا تھا، لیکن آج کی صورت حال میں جب کہ مکہ کی آبادی منیٰ تک پہونچ چکی ہے، آج اس نظریہ کو رد کرنا آسان نہیں ہے۔

آبادی کی شرط

(۲) کسی مقام کو شہر کا حصہ قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہاں پہلے سے آبادی موجود ہو، کسی غیر آباد مقام کو شہر کا محلہ صرف اس صورت میں قرار دیا جائے گا جبکہ اس کو اہل شہر کی ضروریات

-------- حواشی --

529 - تبیین الحقائق شرح کنزالد قائق للزیلعیؒ ج اص ۲۱۸ ط دارالکتب الاسلامی القاہرۃ ۱۳۱۳ھ

530 - حاشیۃ الشلبیؒ (۱۰۲۱ھ) علی التبیین ج اص ۲۱۸ المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ القاہرۃ ۱۳۱۳ھ

کے لئے استعمال کیا جاتا ہو، اس صورت میں اس کو فناء شہر کا درجہ حاصل ہوگا، مثلاً کھیل کود کا میدان اور گھوڑدوڑ کی جگہ وغیرہ:

يشترط مفارقة ماكان من توابع موضع الاقامة كربض المصروہو ماحول المدينةمن بيوت ومساكن فانہ فی حكم المصروكذاالقرى المتصلةبالربض فی الصحيح بخلاف البساتين ولومتصلةبالبناء لانہا ليست من البلدة ولو سكنہا اہل البلدة فی جميع السنةاو بعضہا ....---أن ميدان الحصا فی دمشق من ربض المصروان خارج باب الله إلى القرية القدم من فنائہ لانہ مشتمل على الجبانة المتصلة بالعمران وھومعد لنزول الحاج الشريف--------وكذا المرجة الخضراء فانہامعدة لقصرالثياب وركض الدواب ونزول العساكر ...--...واراد بالمحلة فی المسألتين ماكان عامراًاما لوكانت المحلة خراباً ليس فيہا عمارة فلايشترط مجاوزتہافی المسألة الاولیٰ ولو متصلة بالمصر كما لايخفیٰ --- -- بخلاف ما صار منہا بساتين ومزارع كالابنية فی طريق الربوة[531]

آبادی سے اتصال کامعیار

(۳) دو مقامات کے انضمام کے لئے کسی ایک جانب سے بھی اتصال کافی ہے، ہر چہار جانب سے اتصال ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ فقہاء نے سفر کی شروعات کے معاملہ میں ایک جانب سے متصل آبادیوں کو ایک جگہ کے حکم میں رکھا ہے، اور ایک جانب سے دور تک پھیلی ہوئی آبادیاں عبور کرنے کے بعد ہی سفر کا آغاز تسلیم کیا ہے:

واطلق فی المجاوزة فانصرفت من الجانب الذی خرج منہ و لايعتبرمجاوزةمحلةبحذاءٖ من الجانب الآخرفان كانت فی الجانب الذی خرج منہ محلةمنفصلةعن المصروفی القديم كانت متصلةبالمصر لايقصرالصلوٰة حتی يجاوزتلک المحلة

-------- حواشی --

531 -ردالمحتارج ۲ ص ۱۲۱ ط دارالفکر بیروت ۱۴۲۱ھ

532

ولوجاوز العمر ان من جهة خروجه و كان بحذائه محلة من الجانب الآخر يصير مسافراًإذ المعتبر جانب خروجه[533]

منیٰ ایک آباد علاقہ

(۴)شہری اعتبار سے ہر اس خطہ کو آباد علاقہ قرار دیا جائے گا جہاں سال کے اکثر حصہ میں لوگوں کی سکونت رہتی ہے، منیٰ اس لحاظ سے ایک آباد علاقہ ہے، دفاتر، مہمان خانے، اسپتال اور خیموں کی کثرت نے اسے شہر میں تبدیل کر دیا ہے، اسی لئے ہمارے فقہاء نے عرفات اور منیٰ میں فرق کرتے ہوئے صدیوں قبل یہ بات لکھی تھی، عرفات صرف فضا کا نام ہے، وہاں کوئی رہائش یا عمارتیں نہیں ہیں، اس لئے ایام حج کے ہجوم میں بھی وہ شہر نہیں قرار پائے گا جبکہ منیٰ میں مکانات اور سکونتیں موجود ہیں اس لئے ایام حج میں اس کو شہر کا درجہ حاصل ہوگا، آج مختلف مناسبتوں سے پورے سال ہی وہاں چہل پہل رہتی ہے، ضروریات کی تمام چیزیں بھی میسر ہیں، اس لئے اب وہ کلیتاً آباد علاقہ میں تبدیل ہو چکا ہے، موسم حج کی قید نہیں رہی:

ولانها بمنزلة المصرفى هذه الايام لما فيها من الابنية والاسواق المركبة[534]

لان لها (منىٰ) بناء وينقل اليها الاسواق ويحضرها وال يقيم الحدودوينفذ الاحكام فالتحق بسائر الامصار بخلاف عرفات فانها مفازة فلاتتمصر باجتماع الناس وحضرة السطان[535]

ولهما انها تتمصر فى ايام الموسم......بخلاف عرفة لانها فضاء وبمنىٰ ابنية ودور وسكك و قولهم تتمصر فى ايام الموسم يشيرإلىٰ أن الجمعةلاتجوزفيهافى غيرايام الموسم

-------- حواشی --

532 ۔البحر الرائق لابن نجیم الحنفیؒ (م ۹۷۰ھ) ج ۲ ص ۱۳۹ ط دار المعرفۃ بیروت

533 ۔ردالمحتار ج ۲ ص ۱۲۱

534 ۔المبسوط للسرخسیؒ ج ۴ ص ۹۷ ط دار الفکر بیروت ۱۴۲۱ھ

535 ۔بدائع السلطان للکاسانیؒ (۵۸۷ھ) ج ۲ ص ۲۹۶ ط دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۰۶ھ

لانہا لاتبقیٰ مصراً بعدہا[536]

وکذا القری المتصلۃ بالربض فی الصحیح بخلاف البساتین ولو متصلۃ بالبناء لانہا لیست من البلدۃ ولو سکنہا اہل البلدۃ فی جمیع السنۃ او بعضہا[537]

آبادی کے لئے مکانات کی شرط

(۵) کوئی وسیع و عریض میدان جب آبادی کے درمیان آجائے تو وہ اس آبادی کا حصہ قرار پائے گا، اس لئے کہ بھری آبادی کے بیچ کسی میدان کو خالی حالت میں رکھنا بلاوجہ نہیں ہوتا، اس کے ساتھ اس آبادی کے بڑے مقاصد وابستہ ہوتے ہیں، اس لئے اس کو اس آبادی سے الگ نہیں کیا جاسکتا، منیٰ کا میدان یا اس کے مضافاتی علاقے حرم پاک سے وابستہ مقاصد وضروریات کے لئے استعمال میں لایا جاتے ہیں اور معتبر اطلاعات کے مطابق وہاں گاڑی پارکنگ، رابطہ عالم اسلامی اور دیگر دفاتر اور اسپتالوں نے اس کو انتہائی ضرورت والا مقام بنادیا ہے۔

”منیٰ کی موجودہ صورت حال یہ ہے کہ محلہ شیشہ کی طرف سے بغیر کسی پہاڑی رکاوٹ کے جمرات کا میدان عمارتوں سے مل گیا ہے، یہی صورت ”ریع صدقی“ کی طرف سے ملنے والی سڑک سے بھی ہے، اس کے علاوہ ”عزیزیہ شمالیہ“ اور منیٰ کے درمیان پہاڑیاں حائل ہیں، ان میں اتصال کے لئے کئی سرنگیں بنائی گئی ہیں، ہر سرنگ کی لمبائی آدھے کلومیٹر سے زیادہ ہی ہے تاہم مزدلفہ کی جانب ملنے والی پہاڑی پر شاہی محل تعمیر کیا گیا ہے، جو کافی دور تک عزیزیہ اور منیٰ کی جانب دونوں پہاڑیوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اس کے بالمقابل کوئی مسجد کی جانب بھی پہاڑیوں میں سرنگ بنائی گئی ہیں، جہاں دوسری جانب معیصیم کی قربان گاہیں ہیں“

أن میدان الحصا فی دمشق من ربض المصر وان خارج باب اللہ إلی القریۃ القدم من فناۂ لانہٗ مشتمل علی الجبانۃ المتصلۃ بالعمران وھومعد لنزول الحاج الشریف......و کذا المرجۃ

-------- حواشی --

536 ۔ تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق للزیلعیؒ ج ا ص ۸

537 ۔ ردالمحتار ج ۲ ص ۱۲۱

الخضراء فانہا معدۃ لقصر الثیاب ورکض الدواب ونزول العساکر[538]

اگر بعض محلے شہر سے فاصلے پر ہوں

(۶) اگر بعض محلے شہر سے فاصلے پر ہوں لیکن عرف یا بلدیاتی نظام میں ان کو اسی شہر کا حصہ مانا جاتا ہو، تو فاصلہ کی وجہ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اور ان محلوں کو شہر کا حصہ قرار دیا جائے گا، کتب فقہ میں یہ تذکرہ ملتا ہے کہ اگر کسی دور میں کوئی محلہ شہر سے متصل تھا لیکن بعد کے کسی دور میں فاصلہ ہو گیا تو فاصلہ کے باوجود عرف قدیم کی بنا پر اس محلہ کو اسی شہر کا حصہ قرار دیا جائے گا:

فان کانت فی الجانب الذی خرج منہ محلۃ منفصلۃ عن المصر وفی القدیم کانت متصلۃ بالمصر لایقصر الصلوٰۃ حتی یجاوز تلک المحلۃ[539]

من جاوز بیوت مصرہٖ ولم یذکر القریۃ لانہا تابعۃ فی الحکم ولیس بتغلیب کما ظن وہی جمع بیت ماوی الانسان من نحو حجر او خشب او صوف ویدخل ماکان من محلۃٍ منفصلۃ و فی القدیم کانت متصلۃ وتدخل فی بیوت المصر رابضۃ[540]

اس اصول پر عدل، شرائع اور منیٰ ومزدلفہ سب مکہ معظمہ ہی کے محلے ہیں۔

فناء شہر کی تعریف

(۷) فنا کی تعریف بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ جہاں تک مؤذن کی آواز پہونچے اور بعض نے فرسخ اور میل وغیرہ کے ذریعہ تحدید کی ہے، لیکن اس کی صحیح ترین تعریف یہ ہے کہ شہر سے باہر ہر وہ مقام جو شہر کی ضروریات کے لئے استعمال ہو وہ فناء شہر ہے، ضروریات میں فقہاء نے بطور مثال چند چیزوں کا ذکر کیا

-------- حواشی ---

538 - ردالمحتار ج ۲ ص ۱۲۱

539 - البحر الرائق لابن نجیم الحنفیؒ (م ۹۷۰ھ) ج ۲ ص ۱۳۹ ط دار المعرفۃ بیروت

540 - مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر لشیخی زادہؒ (م ۱۰۷۸ھ) ج ۱ ص ۲۳۸ ط دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۱۹ھ

ہے، گھوڑ دوڑ کا میدان، تیر اندازی کا مقام، مُردوں کے دفن کی جگہ، مٹی پھینکنے کی جگہ، سرائے، فوجی کیمپ، حاجیوں کی قیامگاہیں، جانوروں کا اصطبل، جمعہ پڑھنے کی جگہ، کارخانہ وغیرہ، فقہاء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ شہر کے چھوٹے اور بڑے ہونے کے لحاظ سے ضروریات میں فرق ہو سکتا ہے:

واماالفناء وهو المكان المعد لمصالح البلد كركض الدواب ودفن الموتى والقاء التراب لمصالح البلد كركض الدواب ودفن الموتىٰ والقاء التراب ......لان الجمعة من مصالح البلد---...وهو معدلنزول الحاج الشريف ......وكذا المرجة الخضراء فانها معدةلقصر الثياب وركض الدواب ونزول العساكر----...ان الفناء يختلف باختلاف كبر المصروصغره فلايلزم تقديره بغلوة الخ[541]

إلاعلىٰ قول من قدر الفناء بفرسخين...وقيل بمنتهى حد الصوت إذا صاح فى المصر او أذن مؤذن فمنتهىٰ صوتہ فناء المصر[542]

منیٰ کی حیثیت

(۸)اطلاع کے مطابق آج کل عمرہ کرنے والوں کی کثرت کی بناپر جمرات کے ارد گرد بڑے میدانوں کو حکومت کی طرف سے گاڑیوں کی پارکنگ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اس لحاظ سے بلاشبہ منیٰ کو مصالح بلد میں شمار کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے مصالح بلد میں نزول الحاج اور رکض الدواب وغیرہ کا ذکر کیا ہے ،بڑی حد تک ان کو گاڑیوں کی پارکنگ سے مناسبت ہے۔

(۹)عہد قدیم میں مکہ مکرمہ اور منی کو الگ الگ مقام تصور کیا جانا امر توقیفی نہیں بلکہ محض فاصلہ کی وجہ سے تھا، یہی وجہ ہے کہ جن فقہاء نے وہاں جمعہ کی اجازت نہیں دی انہوں نے اس کی علت یہ قرار دی کہ یہ قریہ ہے اور مکہ شہر سے اتنی دوری پر واقع ہے کہ اس کو فناء شہر نہیں کہا جاسکتا، اس کا مطلب ہے کہ اگر یہ

------- حواشی ---

541 - ردالمحتار ج ۲ ص ۱۲۱

542 - تبیین الحقائق للزیلعیؒ ج ۱ ص ۲۱۸

فاصلے سمٹ جائیں تو ان کو الگ الگ مقام قرار دیئے جانے کی کوئی وجہ نہیں ہو گی:

قال محمد لاتجوز فیہا لانہا من القریٰ ......وقیل تجوز لانہا من فناء مکۃ وہذالا یستقیم إلاعلیٰ قول من قدربفرسخین لان بینہما فرسخین[543]

ولیست من فناء مکۃ لان بینہما اربع فراسخ---وقد قال فی المصباح المنیر ومنیٰ موضع عن مکۃ فرسخ قولہٗ العینی ای والکمال ایضاً 544

اسی طرح شیخین کی طرف سے جن فقہاء نے جواز جمعہ کی توجیہ کرتے ہوئے منیٰ کو فناء مکہ میں شمار کیاہے، گویاوہ ان دونوں کو ایک ہی مقام تصور کرتے ہیں، اسی لئے انہوں نے قول راجح کے مطابق ایک شہر میں کئی جگہوں پر جواز جمعہ کا نظریہ اختیار کیاہے:

تودی الجمعۃفی مصرواحدفی مواضع کثیرۃوھوقول ابی حنیفۃ ومحمدؒ وھوالاصح لان فی الاجتماع فی موضع واحد فی مدینۃکبیرۃ حرجاً بیناًوہو مدفوع[545]

(۱۰)اگر حکومت کی طرف سے دومقامات کے انضمام کا فیصلہ کیاجائے تو شرعاًیہ فیصلہ قابل قبول ہو گااور قصرواتمام کے مسئلہ میں اس کو مقام واحد تصور کیاجائے گا۔

منیٰ میں جمعہ کامسئلہ

(۱۱)موسم حج کے موقعہ پر قیام منیٰ کے دوران جمعہ کا دن آجائے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک منیٰ میں جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے، کتب فقہ میں صراحتاًیہ مسئلہ مذکورہے، البتہ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جمعہ کی نماز جائز نہیں ہے، اس کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہ دیہات ہے ،نیز فناء شہر بھی نہیں ہے، لیکن اگر امام محمدؒ آج کے بدلے ہوئے منیٰ کو ملاحظہ فرماتے تو نہ وہ اس کو دیہات

-------- حواشی ---

543 ۔ تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق للزیلعیؒ ج۱ص۲۱۸

544 ۔حاشیۃ الشلبیؒ ج۱ص۲۱۸

545 ۔ تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق للزیلعیؒ ج۱ص۲۱۸

قرار دیتے اور نہ فناء شہر ہونے کی نفی فرماتے، اس لئے آج وہاں جمعہ کی نماز بالاتفاق جائز ہونی چاہئے، عبارتیں پہلے گذر چکی ہیں[546]

"منیٰ مناخ من سبق" کا مفہوم

(۱۲) حدیث پاک منیٰ مناخ من سبق" کا مطلب یہ ہے کہ منیٰ پر کسی کو حق ملکیت حاصل نہیں ہے، اور نہ اس کے توقیفی حدود میں مستقل مکانات بنائے جاسکتے ہیں، ورنہ حاجیوں کو بڑی مشکلات پیش آئیں گی، بلکہ ان کا حکم مساجد، عید گاہوں، عام راستوں اور بازاروں کی بیٹھکوں کی طرح ہے کہ جو شخص پہلے پہونچ جائے وہ اپنی جگہ حاصل کر سکتا ہے، اور اس کی مقبوضہ جگہ سے اسے برطرف نہیں کیا جاسکتا،......یعنی منیٰ میں استحقاق تعمیر کی وجہ سے نہیں بلکہ سبقت کی بنا پر حاصل ہو گا:

> ليس مختصا باحد إنما هو موضع العبادات من رمى وبذبح وحلق وغيرها فلايجوز البناء فيها لاحد لئلا يكثر بها البناء فتضيق على الحاج وهى غير مختصة باحد بل هى موضع للمناسک ومثلها عرفة ومزدلفة.......---انهٗ لااستحقاق لاحدبمنى إلا بحكم الاناخة بها لقضاءالنسک ثم بنى بعدذلک بها لکن فى غير موضع النسک ثم اخربت قال ورأيت بمدينة السلام يوم الجمعة كل احد ياتى بحصير أو خمرة بفرشهافإذا دخل الناس تحاموها فانكرته......وهذا اصل فى جوازكل مباح للانتفاع به دون الاستحقاق والتملک[547]
>
> والمعنىٰ أن الاختصاص فيه بالسبق لابالبناء فيه اى هذا مقام لااختصاص فيه لاحد......- وكذلک حكم الشوارع و مقاعد الاسواق[548]

مگر اس سے یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ یہ ہمیشہ کے لئے غیر آباد مقام کی حیثیت سے برقرار رہے گا،

-------- حواشی --------

546 - تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعیؒ ج اص ۲۱۸ وغیرہ

547 - فیض القدیر للمناویؒ (م ۱۰۳۱ھ) ج ۶ ص ۳۱۸

548 - مرقاۃ المفاتیح لملا علی القاریؒ (م ۱۰۱۴ھ) ج ۹ ص ۹۹

اس لئے کہ کسی جگہ کے آباد ہونے کے لئے لازم نہیں کہ وہاں لوگ مالکانہ حیثیت ہی سے رہیں، یہاں کی آبادی ملکیت کے ساتھ نہیں بلکہ حق سبقت کے ساتھ وابستہ ہے، اگر منیٰ فطرتاً غیر آباد ہوتا تو اس میں سال کے کسی موسم میں شہر بننے کی صلاحیت نہ ہوتی، جبکہ حضرت امام ابو حنیفہؒ ہی کے دور میں یہ مسئلہ پیدا ہو گیا تھا کہ ایام حج میں منیٰ شہر کے حکم میں ہوتا ہے یا نہیں؟ اور حضرت الامامؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ موسم حج میں یہ شہر کے حکم میں ہے اور یہاں جمعہ کی نماز قائم کی جائے گی۔

اسی طرح یہ حدیث منیٰ کے مخصوص میدان سے باہر کی اراضی پر مکانات بنانے سے نہیں روکتی، خود عہد قدیم میں بھی منیٰ میں بہت سے مکانات کا تذکرہ ملتا ہے اور فقہاء نے نہ صرف یہ کہ ان کو غیر قانونی نہیں قرار دیا بلکہ ان کی وجہ سے منیٰ کی مدنیت پر استدلال کیا ہے، اگر مخصوص میدانوں میں اس مصلحت کے پیش نظر مستقل عمارتوں کی اجازت نہ دی جائے کہ ان کا استعمال دوسرے بلند مقاصد کے لئے ہوتا ہے لیکن آس پاس کی آبادیاں ان میدانوں سے مل جاتی ہوں تو یہ جغرافیائی طور پر ایک ہی اکائی قرار دی جائے گی، بڑے شہروں میں تفریح اور کھیل کے میدان بھی ہوتے ہیں، بہت سی جگہیں ضرورت کے لئے خالی رکھی جاتی ہیں، چپہ چپہ پر مکانات کی تلاش بڑی سادگی اور بے خبری کی بات ہے۔

اگر قصر واتمام کی جہتوں میں اختلاف ہو جائے

(۱۳) اگر کبھی انسان کے ساتھ ایسی حالت پیش آئے کہ نماز کے قصر واتمام کی جہتیں اس پر مشتبہ ہو جائیں، تو فقہ کے عام اصول کے مطابق صورت اتمام کو ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ اتمام اصل حکم ہے اور قصر سفر کے ساتھ خاص ہے، لیکن جب حالت سفر مشکوک ہو جائے تو اصل حکم باقی رہے گا، بعض فقہی تصریحات سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

إذا افتتح الصلوٰة فی السفینۃ حال اقامتہٖ فی طرف البحر فنقلہاالریح وھو فی السفینۃ و نوی السفر یتم صلاۃ المقیم عندابی یوسف خلافاً لمحمد لانہٗ اجتمع فی ہذہٖ الصلاۃ ما یوجب الاربع ومایمنع فرجحنامایوجب الاربع احتیاطاًا ھ وفیہ ایضاًومن حمل غیرہ لیذہب معہٗ والمحمول لایدری این یذہب

معہٗ فانہٗ یتم الصلاۃ حتی یسیر ثلاثاًلانہٗ لم یظہر المغیر[549]
لانہٗ اجتمع الموجب للاتمام ومایمنعہٗ فرجحنا الموجب احتیاطاً[550]

تجاویز ادارۃ المباحث الفقہیۃ

"ادارۃ المباحث الفقہیۃ جمعیۃ علماء ہند کے زیر اہتمام دسویں فقہی اجتماع منعقدہ ۱۹، ۲۰ / مارچ ۲۰۱۴ء میں موجودہ زمانے میں منیٰ ومزدلفہ میں قصر واتمام کے مسئلہ پر تمام بحث وتمحیص کے باوجود ایک رائے پر اتفاق نہ ہوسکا، بلکہ تین نقطہائے نظر سامنے آئے، جو ذیل میں درج ہیں:

(۱) منیٰ ومزدلفہ مشعر ہونے کی وجہ سے اپنی ایک استقلالی حیثیت رکھتے ہیں، اس لئے وہ قصر واتمام کے باب میں بھی مکہ مکرمہ کے تابع نہیں ہوسکتے۔

(۲) منیٰ ومزدلفہ مکہ مکرمہ کا نہ تو جزو ہیں اور نہ ہی اس کے فنائے متصل، اس لئے وہ قصر واتمام کے باب میں مکہ مکرمہ کے تابع نہ ہونگے۔

(۳) منیٰ ومزدلفہ موجودہ وقت میں مکہ مکرمہ کا محلہ یا کم از کم اس کا فنائے متصل بن چکے ہیں، اس لئے احکام سفر میں بھی وہ مکہ مکرمہ کے حکم میں ہوں گے، البتہ اس کی مشعریت اور شرعی حدود توقیفی ہیں جو ناقابل تغیر ہیں۔

چونکہ اجتماع میں کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہوسکا اس لئے اجتماع عام لوگوں کو اختیار دیتا ہے کہ مذکورہ آراء میں سے جس کو جس مفتی کی رائے پر اعتماد ہو اس پر عمل کرے اور جس کی رائے اس کے خلاف ہو اس پر طعن وتشنیع سے پرہیز کرے[551]۔

-------- حواشی --

549 ۔البحر الرائق ج ۲ ص ۱۳۹، وکذا فی رد المحتار لابن عابدینؒ ج ۲ ص ۱۲۲

550 ۔حاشیۃ الطحطاویؒ (۱۲۳۱ھ) علی مراقی الفلاح ج ۱ ص ۲۷۶ ط المطبعۃ الکبرےٰ الامیریۃ بولاق مصر ۱۳۱۸ھ

551 ۔فقہی اجتماعات کے اہم فقہی فیصلے وتجاویز ص ۹۰، ۹۱

حج میں رمی جمار کے اوقات[552]

"رمی جمار" حج کے معروف اعمال میں سے ہے، "رمی" کے لغوی معنیٰ ہیں پھینکنا،، الزام لگانا،[553] قرآن کریم میں یہ لفظ دونوں ہی معنوں میں استعمال ہوا ہے، رمی جمار کے معنیٰ ہیں چھوٹے کنکر پھینکنا[554]

شریعت کی اصطلاح میں "رمی جمار" کی تعریف ہے:

وفی عرف الشرع هو القذف بالحصیٰ فی زمان مخصوص ومکان مخصوص وعدد مخصوص[555]

ترجمہ: مخصوص وقت میں مخصوص مقام پر مخصوص گنتی کے ساتھ کنکر پھینکنا۔

جمرات تین ہیں:

(۱) جمرۂ اولیٰ: اس کو "جمرۂ صغریٰ" بھی کہتے ہیں، منیٰ میں مسجد حنیف کے بعد یہ پہلا اور قریب ترین جمرہ ہے۔

(۲) جمرۂ ثانیہ: اس کو "جمرۂ وسطیٰ" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ "جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ عقبہ" کے درمیان واقع ہے۔

(۳) جمرۂ عقبہ: اس کو "جمرۂ کبریٰ" بھی کہتے ہیں، یہ مکہ کی طرف منیٰ کا آخری جمرہ ہے۔

۱۰ تا ۱۳ / ذی الحجہ کی تواریخ میں پانچ (یا اس سے زائد) ہاتھ کی دوری سے ان جمرات پر سات

-------- حواشی --

552۔ تحریر بمقام جامعہ ربانی منورواشریف، بتاریخ ۱۰ / ذی الحجہ ۱۴۲۸ھ

553۔ القاموس المحیط للفیروزآبادی، لسان العرب لابن منظور، الصحاح للجوہری، الموسوعۃ الفقھیۃ ۱۵۰ / ۲۳

554۔ بدائع الصنائع للکاسانی ۳۲۳ / ۲

555۔ بدائع الصنائع ۳۲۳ / ۲

سات کنکریاں پھینکنے کو حج کی اصطلاح میں "رمی جمار" کہتے ہیں [556]

اگر کنکریاں جمرات پر نہ پڑیں، اور اس کے قریب تین ہاتھ یا کم از کم ایک ہاتھ کے فاصلہ پر گر جائیں، تو بھی رمی جمرات کے حکم کی تعمیل ہو جائے گی [557]

حکمت رمی

رمی دراصل ایک یادگاری عبادت ہے، جو شیطان اور باطل طاقتوں سے اظہار نفرت کے لئے علامتی طور پر اس امت میں باقی رکھا گیا ہے، اس حکم کے پیچھے ایک یادگار واقعہ ہے، جس کا ذکر حدیث اور تاریخ کی کتابوں میں آیا ہے، بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں کہ:

"جب حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام حکم الٰہی (بیٹے کی قربانی) کی تعمیل کے لئے چلے تو شیطان جمرۂ عقبہ کے نزدیک سامنے آیا، تو آپ نے اسے سات کنکریاں ماریں، یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا، پھر دوسرے جمرہ کے پاس نظر آیا تو آپ نے دوبارہ اسے سات کنکریاں ماریں، یہاں تک کہ وہ پھر زمین میں دھنس گیا، پھر تیسرے جمرہ کے پاس سامنے آیا تو آپ نے اسے سہ بارہ سات کنکریاں ماریں، یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ یہ شیطان کو پتھر مارنے کی کاروائی دراصل حضرت ابراہیمؑ کی اتباع میں ہے [558]

گویا رمی جمار امت اسلامیہ کی طرف سے شیطان اور تمام باطل قوتوں کے خلاف اجتماعی نفرت کا علامتی مظاہرہ ہے، جو ہر سال پابندی کے ساتھ انجام دیا جاتا ہے، حضرت ابراہیمؑ ملی اور دینی طور پر ہمارے روحانی باپ ہیں، اور باپ کے خلاف شیطان نے جس فریب کی کوششیں کی تھیں، اور بار بار مزاحمت سے بھی

-------- حواشی --

[556] ۔ ہدایہ مع فتح القدیر ۲/۴۹۹

[557] ۔ فتح القدیر ۲/۴۹۹

[558] ۔ السنن الکبریٰ لابی بکر احمد بن الحسین البیہقی، باب ماجاء فی بدء الرمی: ۵/۱۵۳

باز نہیں آیا تھا تو اس عظیم باپ کے تمام فرزندوں پر لازم کر دیا گیا کہ وہ اس شیطانی مزاحمت کا اجتماعی مقابلہ کریں، تو جمرات دراصل شیطانی قوتوں کی یادگار ہیں، ان ستونوں میں کچھ رکھا ہوا نہیں ہے، اصل یہ مقامات ہیں جہاں اللہ کے دشمن (شیطان) نے اللہ کے دوست (حضرت ابراہیمؑ) کو شکار کرنے کی کوششیں کی تھیں۔

اس طرح اس دین میں امر بالمعروف اور حب فی اللہ کے اجتماعی مواقع کی طرح نہی عن المنکر اور بغض فی اللہ کے بھی اجتماعی مواقع فراہم کئے گئے، کہ جب تک ان دونوں کا توازن امت میں صحیح طور پر قائم نہ ہو، وہ راہ اعتدال پر گامزن نہیں رہ سکتی۔

دنیا کے مذاہب میں اسلام واحد مذہب ہے جہاں ظلمت و وحشت، اور ضلالت و سرکشی کے خلاف علامتی نفرت کا اجتماعی مظاہرہ ہوتا ہے، پس یہ دین فطرت اور صراط مستقیم ہے۔

" ان ھٰذا صراطی مستقیماً فاتبعوہ "[559]

ترجمہ: بلاشبہ میرا یہ راستہ سیدھا ہے اس کی اتباع کرو۔

حکم شرعی

"رمی جمار" اکثر علماء کے نزدیک واجب ہے، حج کے ارکان یا فرائض میں شامل نہیں ہے[560]

امام زہریؒ، علامہ ابن حزمؒ اور بعض علماء ظواہر کو اختلاف ہے، ان کے نزدیک یہ فرض ہے[561] مگر اس قول کو مخالف اجماع قرار دیا گیا ہے[562]

رمی جمار کے وجوب کے لئے متعدد روایات پیش کی جاتی ہیں، مثلاً:

☆حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ۱۰/ ذی الحجہ کو اپنی سواری پر سوار ہو کر رمی فرما رہے تھے اور ارشاد فرما رہے تھے "خذوا عنی مناسککم" مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو اس لئے

-------- حواشی --

559 ۔الانعام: ۱۵۳

560 ۔بدائع الصنائع: ۳۲۲/ ۲

561 ۔المحلی لابن حزم، کتاب الحج، مسئلہ ۸۳۵

562 ۔الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۵۱/ ۲۳

کہ میں نہیں جانتا شاید اس حج کے بعد دوبارہ حج کر سکوں[563]

☆حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاصؓ روایت کرتے ہیں کہ:

"رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر منیٰ میں وقوف فرمایا تاکہ لوگوں کے سوالات کے جواب دیں، ایک آدمی نے سوال کیا کہ میں نے بے شعوری میں ذبح سے پہلے ہی حلق کر لیا، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اب ذبح کر لو کچھ حرج نہیں،۔۔۔ ایک دوسرے شخص نے پوچھا کہ میں نے رمی سے قبل قربانی کر لی" آپ نے فرمایا رمی کر لو کچھ حرج نہیں[564]

امر وجوب کے لئے ہوتا ہے اور اخبار آحاد سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، نیز اس میں نیابت جاری ہو سکتی ہے، جب کہ ارکان و فرائض میں نیابت نہیں ہو سکتی۔

رمی کا وقت

شریعت نے رمی کے لئے ایک وقت مقرر کیا ہے، رمی کے لئے چار یوم مقرر ہیں، ۱۰ تا ۱۳/ ذی الحجہ، پہلے دن کو یوم النحر اور بقیہ تین دنوں کو ایام تشریق کہا جاتا ہے، قرآن کریم میں ہے:

"واذکروا اللہ فی ایام معدودات فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تأخر فلا اثم علیہ لمن اتقیٰ واتقوا اللہ واعلموا انکم الیہ تحشرون[565]

ترجمہ: اور اللہ کا ذکر کرو مخصوص دنوں میں جو پہلے دو دنوں میں جلدی کر کے چلا جائے تو کوئی گناہ نہیں اور جو دیر سے جائے تو کوئی گناہ نہیں اس کے لئے جو تقویٰ اختیار کرے اور جان لو کہ تم اس کے پاس جمع کئے جاؤ گے۔

البتہ ان تمام دنوں کے وظائف میں فرق ہے اور اس سلسلے میں احادیث کے مضامین متنوع وارد

-------- حواشی --

563 ۔ صحیح مسلم، کتاب الحج: ۴۴/ ۹

564 ۔ بخاری مع الفتح: ۱۸۰/ ۱- صحیح مسلم: ۹۴۸/ ۲

565 ۔ سورۃ البقرۃ: ۲۰۳

ہوئے ہیں، جن کی بناء پر فقہاء کے درمیان بھی بعض چیزوں میں اختلاف رائے واقع ہوا ہے، جس کی مختصر تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

رمی بتاریخ ۱۰/ ذی الحجہ

۱۰/ ذی الحجہ کو باتفاق فقہاء صرف جمرۂ عقبہ (بڑے جمرہ) کی رمی واجب ہے، اس کا وقت کب سے شروع ہوتا ہے اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ صبح صادق ہی سے اس کا وقت شروع ہوجاتا ہے، اور دوسرے دن کی صبح صادق تک اس کا وقت جواز باقی رہتا ہے، البتہ وقت مسنون طلوع آفتاب کے بعد سے زوال تک ہے، زوال کے بعد سے غروب تک وقت جواز ہے کوئی کراہت نہیں، اور غروب آفتاب کے بعد سے گیارہ کی صبح صادق تک، یا ۱۰/ کی صبح صادق سے طلوع آفتاب تک کا وقت وقت جواز ہے، مگر کراہت سے خالی نہیں۔[566]

مگر وقت جواز میں یہ کراہت غیر معذورین کے لئے ہے، اگر کوئی شخص (مرض، کمزوری، ازدحام وغیرہ) کی بناپر غیر مسنون اوقات میں رمی کرے تو کوئی کراہت نہیں۔

شامیؒ لکھتے ہیں:

ویکرہ للفجر ای من الغروب الی الفجر وکذا یکرہ قبل طلوع الشمس بحر وھٰذا عند عدم العذر فلا اساءۃ برمی الضعفۃ و لا برمی الرعاۃ لیلاً کما فی الفتح[567]

علامہ شامیؒ نے ایک ضابطہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب کا ترک اگر کسی عذر کی بناپر ہو تو اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں ہے، البتہ اگر کسی عذر کی بناپر کسی ممنوع فعل کا ارتکاب ہو مثلاً سلا ہوا کپڑا پہن لے تو اس پر تاوان ہے، اور اخیر میں وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ جو شخص بغیر عذر کے فجر سے قبل رمی

-------- حواشی --------

[566] ۔ ہدایہ مع فتح القدیر لابن ھمام: ۵۱۱/ ۲ - ردالمحتار: ۳/ ۴۷۴

[567] ۔ ردالمحتار: ۳/ ۴۷۴

کرلے تو اس نے برا کیا مگر اس پر کچھ نہیں ہے، مذہب حنفی کے اکثر فقہاء کا مذہب اسی طرح ہے[568]

حضرت امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ رمی کا وقت پہلے دن زوال تک ہی ہے، اس کے بعد قضا ہو جاتی ہے، کیونکہ بعد کے تینوں دنوں میں رمی کا وقت زوال سے شروع ہو جاتا ہے، اور نصف آخر میں اس کا وقت رہتا ہے، تو پہلے دن رمی کا وقت زوال تک رہنا چاہئے تا کہ نصف اول میں اس کی ادائیگی ہو[569]

☆اگر کوئی شخص گیارہویں ذی الحجہ کی صبح صادق تک رمی نہ کرے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قضا کے ساتھ دم بھی واجب ہو گا، قضا کا وقت پورے ایام تشریق ہیں، صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں ہو گا، حضرت امام شافعیؒ کی بھی یہی رائے ہے، دراصل صاحبین کے نزدیک رمی کوئی موقت عمل نہیں ہے[570]

☆مالکیہ کی رائے آغاز وقت کے بارے میں وہی ہے جو حنفیہ کی ہے یعنی ۱۰/ تاریخ کی صبح صادق سے رمی کا وقت جواز شروع ہو جاتا ہے، ایک روایت میں امام احمدؒ کی رائے بھی یہی ہے، مگر ان کا مشہور مسلک اس کے خلاف ہے، البتہ انتہائے وقت کے سلسلے میں ان کی رائے مختلف ہے، ان کے نزدیک غروب آفتاب پر رمی کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اس کے بعد قضا کے ساتھ دم بھی ادا کرنا ہو گا[571]

☆شافعیہ کے نزدیک یوم النحر کے نصف شب ہی سے رمی کا وقت جواز شروع ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس سے قبل وہ وقوف عرفہ کر چکا ہو، ان کے نزدیک وقت کی تقسیم اس طرح کی گئی ہے:

(۱) افضل وقت: طلوع آفتاب سے زوال تک

(۲) وقت اختیار: زوال سے غروب آفتاب تک

-------- حواشی --

568 ۔ردالمحتار لابن عابدین: ۴۶۹/ ۲

569 ۔المبسوط: ۶۴/ ۴، بدائع الصنائع: ۲/ ۳۲۳۔۳۲۴

570 ۔بدائع الصنائع: ۳۲۷/ ۲

571 ۔الشرح الکبیر: ۴۸/ ۲، شرح الرسالۃ بحاشیۃ العدوی: ۴۷۷/ ۱، بحوالہ الموسوعۃ الفقہیۃ

(۳) وقت جواز: آخری ایام تشریق تک۔[572]

☆ حنابلہ نے وقت کی صرف دو قسمیں کی ہیں، ان کے نزدیک بھی رمی کا وقت نصف شب سے شروع ہو جاتا ہے، مگر افضل وقت طلوع آفتاب کے بعد سے زوال تک ہے، اور وقت جواز زوال سے غروب تک ہے، غروب کے بعد وقت ختم ہو جاتا ہے[573]

متعلقہ روایات پر ایک نظر

اس سلسلے میں جو روایات کتب حدیث میں آئی ہیں، اور جن کو ائمۂ کرام نے اپنے پیش نظر رکھا ہے، ایک نظر ان پر بھی ڈال لینا مناسب ہو گا:

☆ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت کرتی ہیں کہ ہم لوگ جب مزدلفہ پہونچے تو حضرت سودہؓ نے اپنے جسم کے بھاری پن کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ سے اجازت لی کہ وہ لوگوں کی بھیڑ سے قبل منیٰ روانہ ہو جائیں، رسول اللہ ﷺ نے انہیں اجازت مرحمت فرمادی اور وہ راتوں رات منیٰ پہونچ گئیں، اور ہم لوگ صبح تک مزدلفہ ہی میں مقیم رہے، صبح جب تمام لوگوں کے ساتھ حضرت عائشہؓ منیٰ پہونچیں اور وہاں انسانوں کا ہجوم دیکھا تو فرماتی تھیں کہ کاش سودہؓ کی طرح میں بھی رات ہی چلی آتی تو مجھے بے پناہ خوشی ہوتی[574]

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ مزدلفہ سے منیٰ راتوں رات آنے کی اجازت ہے مگر اس میں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ حضرت سودہؓ نے منیٰ آکر رمی بھی رات ہی میں کرلی تھی، روایت خاموش ہے ممکن ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی رمی کی ہو جیسا کہ دوسری روایت سے سمجھ میں آتا ہے، اور پہلے اس لئے پہونچ گئیں تا کہ پہلے وحلہ میں فارغ ہو جائیں، اگر ایسا ہے تو حنفیہ کے نقطۂ نظر سے بھی کچھ حرج نہیں، اس لئے کہ صبح

-------- حواشی --------

572 ۔ المجموع للنووی: ۱۶۲/ ۲، فتح الباری: ۵۲۸/ ۳

573 ۔ المغنی مع الشرح الکبیر: ۴۴۳/ ۳،۴۴۹، المقنع: ۴۵۶/ ۱، زاد المعاد لابن قیم: ۲۵۸/ ۲،۲۵۹

574 ۔ بخاری شریف، حدیث نمبر ۱۶۸۰، مسلم شریف: ۷۶/ ۱، حدیث نمبر ۱۲۹۰

صادق کے بعد وقت جواز شروع ہو جاتا ہے۔

☆حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے گھر کے کمزور لوگوں کو اور سارا سازوسامان رات ہی میں منیٰ بھیجدیا تھا، ان سامانوں کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ بھی تھے، مگر آپ نے چلتے وقت حکم فرمایا:

لا ترموا الجمرة حتىٰ تصبحوا[575]

ترجمہ: صبح سے قبل رمی نہ کرنا۔

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ رات میں منیٰ پہونچ جانے کے بعد بھی ان کو حکم دیا گیا کہ صبح سے قبل رمی نہ کی جائے، اس روایت سے پہلی روایت کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔

☆حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے مروی ہے کہ وہ مزدلفہ پہونچ کر نماز میں مشغول ہو گئیں، تھوڑی دیر کے بعد اپنے غلام سے کہا کہ بیٹے دیکھو! چاند غائب ہو گیا؟ غلام نے کہا نہیں، وہ پھر نماز میں مشغول ہو گئیں اور تھوڑی دیر کے بعد پھر دریافت کیا کہ چاند غائب ہو گیا؟ غلام نے کہاہاں! انہوں نے کہاتو پھر یہاں سے کوچ کرو، وہاں سے وہ منیٰ پہونچیں اور منیٰ پہونچنے کے بعد پہلے جمرۂ عقبہ کی رمی کی، اور رمی کے بعد اپنی قیامگاہ پہونچ کر فجر کی نماز ادا کی، غلام نے حضرت اسماءؓ سے کہا کہ شاید ہم نے اندھیرے ہی میں رمی کر لی ہے، انہوں نے کہابیٹا! رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو اس کی اجازت دی ہے[576]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاند ڈوبنے کے بعد حضرت اسماء منیٰ کے لئے روانہ ہوئیں اور منیٰ پہونچنے تک صبح صادق کا آغاز ہو رہا تھا، مگر بہت اندھیرا تھا، انہوں نے نماز سے قبل رمی کر لی، اس لئے کہ صرف ایک جمرہ کی رمی کرنی تھی، اور پھر اپنی قیامگاہ پہونچکر نماز ادا کی، رمی اور نماز فجر میں کوئی زیادہ وقفہ نہیں تھا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی رمی صبح صادق کے بعد ہوئی تھی، ان کے غلام کو شبہ اس بناء پر ہوا

-------- حواشی --

[575] ۔شرح معانی الآثار للطحاوی:۲/۲۱۷

[576] ۔ابوداؤد شریف:۲/۴۸۱

کہ سویرا کھلا نہیں تھا اندھیرا ہر طرف چھایا ہوا تھا، اور اوپر کی روایت میں آچکا ہے کہ حضور ﷺ کی ہدایت تھی کہ صبح سے قبل رمی نہ کی جائے، تو حضرت ام سلمہؓ نے جواب دیا کہ عورتوں کو اس حد تک اجازت ہے۔

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت اسماءؓ نے کوچ کی تیاری چاند ڈوبنے کے بعد کی، اور دسویں رات کا چاند کم از کم آٹھ گھنٹے سے قبل نہیں ڈوبتا اس لحاظ سے اندازہ یہ ہے کہ چاند کم از کم رات کے تین بجے غروب ہوا ہوگا، اس کے بعد تیاری میں کچھ وقت صرف ہوا ہوگا، پھر سفر کا مرحلہ طے ہوا ہوگا، اس طرح کم از کم چار بجے سے قبل منیٰ نہیں پہونچ سکی ہونگی، اور چار بجے صبح صادق ہونا مستبعد نہیں۔

اس طرح راتوں رات سفر کرنا اور بالکل اندھیرے میں رمی کرنے کی اجازت خواتین اور معذورین کے لئے ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں جیسا کہ اس کی توجیہ خود حضرت اسماءؓ نے کی کہ رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو اس کی اجازت دی ہے، یعنی عورتیں ازدحام کے خوف سے اگر تنگی محسوس کریں تو مزدلفہ کا وقوف ترک کرکے راتوں رات منیٰ جا سکتی ہیں، اور صبح کو ہجوم کا اندیشہ ہو تو اندھیرے ہی میں رمی کر سکتی ہیں، اور یہ حکم صرف عورتوں ہی کے لئے نہیں بلکہ بیماروں، کمزوروں، اور دیگر معذورین کے لئے بھی ہے، فقہائے حنفیہ کے یہاں اس کی گنجائش عذر کی صورت میں نظر آتی ہے، ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

قُلْت: وَهُوَ شَامِلٌ لِخَوْفِ الزَّحْمَةِ عِنْدَ الرَّمْيِ، فَمُقْتَضَاهُ أَنَّهُ لَوْ دَفَعَ لَيْلًا لِيَرْمِيَ قَبْلَ دَفْعِ النَّاسِ وَ زَحْمَتِهِمْ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ، لَكِنْ لَا شَكَّ أَنَّ الزَّحْمَةَ عِنْدَ الرَّمْيِ وَفِي الطَّرِيقِ قَبْلَ الْوُصُولِ إلَيْهِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ فِي زَمَانِنَا،فَيَلْزَمُ مِنْهُ سُقُوطُ وَاجِبِ الْوُقُوفِ بِمُزْدَلِفَةَ، فَالْأَوْلَى تَقْيِيدُ خَوْفِ الزَّحْمَةِ بِالْمَرْأَةِ،وَ يُحْمَلُ إطْلَاقُ الْمُحِيطِ عَلَيْهِ لِكَوْنِ ذَلِكَ عُذْرًا ظَاهِرًا فِي حَقِّهَايَسْقُطُ بِهِ الْوَاجِبُ بِخِلَافِ الرَّجُلِ ، أَوْ يُحْمَلُ عَلَى مَا إذَا خَافَ الزَّحْمَةَ لِنَحْوِ مَرَضٍ، وَلِذَاقَالَ فِي السِّرَاجِ إلَّاإذَا كَانَتْ بِهِ عِلَّةٌ أَوْ مَرَضٌ أَوْ ضَعْفٌ فَخَافَ الزِّحَامَ فَدَفَعَ لَيْلًا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ[577]۔

ترجمہ: میری رائے یہ ہے کہ اس میں بوقت رمی کی بھیڑ بھی شامل ہے، اس کا تقاضہ

-------- حواشی ---

[577]۔ ردالمحتار ۳/۴٦۹

یہ ہے کہ اگر کوئی رات ہی میں روانہ ہو جائے تاکہ لوگوں کی بھیڑ سے قبل رمی کر سکے تو اس پر کچھ عائد نہیں ہو گا، لیکن ظاہر ہے کہ رمی کے وقت کی بھیڑ ہو یا راستے کی ہمارے دور میں یہ لازماً ہوتی ہے، تب تو وقوف مزدلفہ کا حکم سب ہی کے لئے ساقط ہو جانا چاہیے، اس لئے بہتر ہے کہ اس میں عورتوں کی قید لگائی جائے کہ بھیڑ کا خوف عورتوں کے لئے عذر ہے، مردوں کے لئے نہیں، الّا یہ کہ بیمار ہو یا بہت زیادہ کمزور ہو، یا اور کوئی شدید عذر ہو، اور اس کی وجہ سے وہ رات ہی میں مزدلفہ سے منیٰ آجائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہو گا۔

☆ بخاری و مسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت آئی ہے کہ وہ اپنے گھر کے کمزور لوگوں (عورتوں اور بچوں) کو آگے ہی سے منیٰ روانہ کر دیتے تھے، اور باقی لوگ رات کو مزدلفہ میں قیام کرتے تھے، اور جب تک چاہتے ذکر الٰہی میں مصروف رہتے، پھر وہ امام کے ٹھہرنے اور لوٹنے سے قبل روانہ ہو جاتے، تو کچھ لوگ منیٰ میں صبح کی نماز کے وقت پہونچتے اور کچھ نماز کے بعد، اور جو جس وقت پہونچتا اسی وقت جمرہ پر کنکریاں مار لیتا، حضرت ابن عمرؓ فرماتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے لوگوں کے بارے میں یہ اجازت دی ہے [578]

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ صبح صادق کے بعد بھی رمی کرنا جائز ہے، اور اگر کوئی شخص یہ ہجوم کے ڈر سے ایسا کرے تو اس کے لئے اس وقت میں رمی کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

☆ حضرت جابر عبد اللہؓ روایت کرتے ہیں:

ان رسول اللہ ﷺ رمی الجمرۃ یوم النحر ضحی و رمی بقیۃ الایام بعد الزوال [579]

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے دس ذی الحجہ کو چاشت کے وقت (طلوع آفتاب کے بعد

-------- حواشی --

578- اللؤلؤ والمرجان کتاب الحج، حدیث نمبر ۸۱۷

579- بخاری باب رمی الجمار، ۳/۵۷۹، مسلم باب بیان استحباب الرمی ۱۳۰۰، ترمذی باب الرمی یوم النحر ضحی حدیث نمبر ۸۹۴

)رمی فرمایا، اور اس کے بعد کے دنوں میں زوال کے بعد۔

یہ وقت مسنون ہے، اور باتفاق فقہاء سب سے افضل وقت ہے، مگر مضبوط اور توانا اور صاحب توفیق بندوں کے علاوہ عام لوگوں کے لئے اس فضیلت کو حاصل کرنا آسان نہیں ہے۔

☆حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خاندان بنی عبد المطلب کے لوگوں سے ارشاد فرمایا:

''أبنی لاترمو الجمرة حتی تطلع الشمس''[580]

ترجمہ: بیٹے! جمرہ عقبہ کی رمی طلوع آفتاب سے قبل مت کرو،

☆اس حدیث میں تلقین کی گئی ہے کہ ممکن طور پر وقت افضل میں رمی کی کوشش کرنی چاہیے، حضور ﷺ کے اس حکم کے مخاطب آپ ہی کے خاندان کے نوجوان لڑکے ہیں، جو مضبوط بھی تھے اور خاندانی شرافت کا تقاضا بھی تھا کہ وقت افضل کو وہ ہاتھ سے جانے نہ دیں۔

☆حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ میں دن میں رمی نہ کر سکا، اور شام ہونے کے بعد رمی کی، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کچھ حرج نہیں[581]

☆اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ غروب آفتاب کے بعد رمی کا وقت باقی رہتا ہے، اور جو لوگ کسی وجہ سے دن میں رمی نہ کر پائیں تو ان کے لئے شام کے بعد رات میں بھی رمی کرنے کی گنجائش ہے۔

☆ چنانچہ ایک دوسری روایت بھی حضرت ابن عباسؓ سے ہی منقول ہے کہ:

''ان النبی ﷺ رخص للرعاة ان یرموا لیلاً''[582]

ترجمہ: نبی کریم ﷺ نے چرواہوں کو رات میں رمی کرنے کی اجازت دی ہے۔

-------- حواشی --------

[580] سنن کبری، للبیہقی ۵ / ۳۲، سنن دار قطنی ۲ / ۲۷۳، ابن ماجہ حدیث۔ ۳۰۲۵، المجتبی من السنن للنسائی باب النہی عن رمی جمرة العقبہ قبل طلوع الشمس ۵ / ۲۷۲، ۲۷۰)

[581]-بخاری مع الفتح ۳ / ۵۶۸، باب اذا رمی بعد ما امسی

[582]-المجمع للہیثمی ج ۳ ص ۲۶۰، المعجم الکبیر للطبرانی حدیث نمبر ۱۱۳۷۹، مسند بزاز حدیث ۱۱۳۹

ان روایات سے مجموعی طور پر یہ تائثر ابھرتا ہے کہ رمی کا اصل وقت جواز صبح صادق سے شروع ہوتا ہے، اور شام کے بعد رات تک باقی رہتا ہے، جو حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، اسی طرح روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ پورا وقت ایک حکم میں نہیں ہے، بلکہ اس میں افضل و غیر افضل کی تقسیم پائی جاتی ہے، نیز یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عذر اور تنگی کی صورت میں پورے وقت میں سے کسی بھی حصے میں رمی کرنے کی گنجائش ہے اور اس پر کچھ تاوان واجب نہیں ہے۔

ایام تشریق میں رمی

یوم النحر کے بعد ۱۱، ۱۲، ۱۳ کی تواریخ میں تینوں جمرات کی رمی کی جاتی ہے، اور تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ افضل وقت ہر دن زوال سے لے کر غروب تک ہے، اختلاف وقت جواز میں ہے:

جمہور فقہاء کے نزدیک ۱۱، ۱۲، کی تواریخ میں زوال سے قبل رمی کرنا جائز نہیں ہے، حنفیہ کی مشہور روایت بھی یہی ہے[583]

مگر امام ابو حنیفہ کی ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ان دو دنوں میں زوال سے قبل بھی جائز ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے جس طرح یوم النحر میں زوال سے قبل رمی کا وقت ہے تو دوسرے دنوں میں بھی اس کی وقتیت باقی رہنی چاہیے[584]

بعض حنابلہ کا بھی یہی قول نقل کیا جاتا ہے[585]

جمہور علماء کے پیش نظر فعل رسول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے زوال کے بعد رمی فرمائی ہے، حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ:

-------- حواشی --

583 - بدائع الصنائع ۲/ ۳۲۴، شامی ۳/ ۴۸، الشرح الکبیر ۲/ ۴۸ ۷، شرح الرسالۃ ۱/ ۴۸۰، الایضاح ۴۰۵، نہایت المحتاج ۲/ ۴۳۳، مغنی الحقائق ۱/ ۵۰۷، المغنی ۳/ ۴۵۲، بحوالہ الموسوعہ

584 - بدائع الصنائع ۲/ ۳۴، رد المحتار ۳/ ۴۸۱

585 - الفروع ۳/ ۵۱۸، بحوالہ الموسوعۃ الفقہیۃ ۲۳/ ۱۵۸

كنا نتحين فاذا زالت الشمس رمينا[586]

ترجمہ: ہم انتظار کرتے جب سورج ڈھل جاتا تو ہم رمی کرتے تھے۔

حضرت جابرؓ کی روایت پہلے آچکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوم النحر میں چاشت کے وقت اور دیگر دنوں میں زوال کے بعد رمی فرمائی[587]۔

مگر ہمارے دور میں لوگوں کے ہجوم کو دیکھتے ہوئے رفع حرج کے لئے امام ابو حنیفہؒ سے منقول دوسری روایت زیادہ قابل لحاظ معلوم ہوتی ہے، اور روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ فعل رسول کو سنت اور فضیلت پر محمول کیا جائے اور باقی وقت کو وقت جواز قرار دیا جائے۔

انتہائے وقت جواز

اسی طرح ان تواریخ میں وقت جواز کے اختتام کے سلسلے میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں وقت کا اختتام ۱۳ / تاریخ کو غروب آفتاب پر ہوتا ہے، اس دوران کسی بھی دن میں رمی کرنے سے رمی ادا ہو جاتی ہے، اور اس کو قضا نہیں قرار دیا جائے گا، شافعیہ کا قول اصح یہی ہے ، البتہ ترتیب کی رعایت ضروری ہے، اگر کوئی چھوٹی ہوئی رمی کو ۱۳ کے غروب آفتاب تک بھی پورا نہ کر سکے تو اس کی رمی فوت ہو جائے گی، اور اس پر فدیہ واجب ہو گا[588]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر دن کی رمی اس دن میں ادا کرنا ضروری ہے۔۔ البتہ حنفیہ اس دن میں آنے والی رات کو بھی اس دن کا حصہ مانتے ہیں، اور غروب آفتاب سے اگلے دن کی صبح صادق سے قبل تک رمی کا وقت مانتے ہیں، صبح صادق کے بعد اس رمی کی ادا کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اور اس کی قضا کے

-------- حواشی ---

586- بخاری مع الفتح ۳/ ۵۷۹

587- مسلم ۲/ ۹۴۵، مطبوعہ الحلبی

588- الام ۲/ ۲۴، الایضاح ۴۰۷، نہایت المحتاج ۲/ ۴۳۵، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۸، ۵۰۹، المغنی ۳/ ۴۵۵، الفروع ۳/ ۵۱۸، ۵۱۹، بحوالہ الموسوعۃ الفقہیۃ ۲۳/ ۱۵۹

ساتھ دم واجب ہو جاتا ہے [589]

مالکیہ کے یہاں اس باب میں سب سے زیادہ تنگی ہے، وہ پورے ایام تشریق میں رمی کو زوال سے غروب آفتاب تک محدود کرتے ہیں، ان کے نزدیک غروب کے بعد رمی کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اگر کوئی غروب تک رمی نہ کرے تو قضاء کے ساتھ دم بھی واجب ہو گا [590]

مگر حنفیہ کے پیش نظر وہ روایات ہیں جن میں آپ نے چرواہوں کو رات میں رمی کرنے کی اجازت دی [591]

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں کہ چرواہوں کے ساتھ رعایت کسی عذر کی بنا پر نہیں تھی، اس لئے کہ عذر کی صورت میں نائب بنانے کی اجازت ہے، اگر فی الواقع وقت نہیں رہتا تو ان کو نائب بنانے کا حکم دیا جاتا، لیکن مغرب کے بعد اجازت دینا وقت میں گنجائش کو ظاہر کرتا ہے [592]

حنفیہ کی رائے توسع واعتدال کی حامل ہے

اس طرح حنفیہ کے یہاں بڑی حد تک توسع اور اعتدال ملتا ہے، آخری دن (۱۳ ذی الحجہ) کی رمی میں بھی جمہور علماء کے مقابلے میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بہت توسع ہے، ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آخری دن بھی زوال سے قبل رمی کی اجازت نہیں ہے، جب کہ سب اس پر متفق ہیں کہ غروب آفتاب سے رمی کا وقت ختم ہو جاتا ہے، اور قضا کی بھی صورت باقی نہیں رہ جاتی ہے، یعنی ہر شخص کو زوال سے غروب ہی تک کے دوران رمی کر لینی ہے، ورنہ رمی فوت ہو جائے گی اور دم واجب ہو گا (حوالہ جات سابقہ)

مگر حضرت امام ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ یہ آخری اور روانگی کا دن ہے، اگر کوئی شخص

-------- حواشی --------

589- بدائع ۲/۳۲۴، ردالمحتار ۳/۴۸۰، ۴۸۱، المبسوط ۴/۶۸

590- الشرح الکبیر ۲/۵۱، شرح الرسالۃ مع الحاشیۃ ۱/۴۷۷، ۴۸۰

591- طبرانی کبیر حدیث نمبر ۱۳۷۹۰، مسند بزار رقم ۱۱۲۹

592 بدائع الصنائع ۲/۳۲۴

غروب کے بعد منی سے روانہ ہو تو راستہ میں اس کے لئے دشواریاں پیش آسکتی ہیں، اس لئے چاہے تو زوال سے قبل ہی رمی کر کے فارغ ہو جائے [593]

امام احمدؒ سے بھی ایک روایت اسی مضمون کی نقل کی گئی ہے۔ [594]

شامی نے زوال سے قبل رمی کو کراہت کے ساتھ جائز کہا ہے [595] مگر بعض متاخرین حنفیہ نے حج کے موقع پر انسانی ہجوم اور وقت کی تنگ دامانی کو دیکھتے ہو امام ابو حنیفہؒ کے اسی قول کو زیادہ لائق ترجیح قرار دیا ہے۔ الموسوعۃ الفقہیۃ میں البحر العمیق، ارشاد الساری اور کتاب المناسک لملا علی القاری وغیرہ کے حوالوں سے یہ عبارت نقل کی گئی ہے:

فهوقول مختار يعمل به بلا ريب و عليه عمل الناس و به جزم بعض الشافعية حتى زعم الاسنوى انه المذهب[596]

ترجمہ: یہی قول مختار ہے، بلاشبہ اسی پر عمل کیا جائے گا اور لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور بعض شوافع نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے ،بلکہ اسنوی تو اس کو اصل مذہب قرار دیتے ہیں۔

موسوعہ کے مرتب نے اپنے خیال کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

والاخذ بهذا مناسب لمن خشى الزحام ودعته اليه الحاجة لاسيمافى زماننا[597]

ترجمہ: جس شخص کو بھیڑ کا اندیشہ ہو اور کوئی حاجت درپیش ہو، اس کے لئے اسی قول کو اختیار کرنا مناسب ہے، بالخصوص ہمارے دور میں۔

-------- حواشی --

593- بدائع ۲/۳۲۶

594- الموسوعہ ۲۳/۱۵۸

595- رد المحتار ۳/۴۸۰

596- الموسوعہ ۲۳/۱۵۸

597- الموسوعہ ۲۳/۱۵۸

مشکلات کو حل کرنے کی ضرورت ہے

اس تفصیل کی روشنی میں اس سلسلے میں اٹھنے والے سوالات اور مشکلات کو حل کیا جاسکتا، آج کل حجاج کی بڑھتی ہوئی تعداد کے پیش نظر رمی جمار کے موقع پر بڑا ہجوم ہو جاتا ہے، جو سخت ترین انتظامات کے باوجود قابو سے باہر ہوتا ہے، اور اس کے نتیجے میں بعض مرتبہ بڑے حادثات رونما ہوتے ہیں، مثلاً ۱۴۱۸ھ میں کم از کم ۳۷۵ اور ۱۴۲۴ھ میں ۲۵۰ حجاج شہید ہوئے، جیسا کہ عالمی اخبارات اور ریڈیو سے نشر ہوا، حاجیوں کی یہ تعداد آئندہ اور بھی بڑھ سکتی ہے، حکومت سعودیہ نے اپنی مجبوریوں کے باعث حجاج کی تعداد کی تحدید کر رکھی ہے، مگر دنیا میں مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد اور اشاعت اسلام کے پیش نظر یہ تحدید بالیقین اسلام کی آفاقیت کے منافی ہے، اور اس تحدید کو کم کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے آج کے دور میں بالیقین رمی کے پورے نظام کا جائزہ لینا چاہیے، اور لوگوں کی جان و مال کی حفاظت، حج کی سعادت میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کی شرکت اور ملت اسلامیہ کو خفت و بدنامی سے بچانے کے لئے وہ راستہ اختیار کرنا چاہیے جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کے معتبر قول کے مطابق ممکن ہو، اس لئے کہ:

(۱) اولاً رمی جمار فرض نہیں، واجب ہے، یہی وجہ ہے کہ بوقت ضرورت اس معاملے میں اپنا نائب بنانے کی اجازت ہے، جب کہ ارکان و فرائض میں نیابت جاری نہیں ہو سکتی[598]۔ اور انسانی جانوں کی حفاظت فرض، اس لئے واجب کے لئے فرض کو ضائع نہیں کیا جائے گا۔

(۲) حضرت سلیمان بن عمرو بن الاحوصؒ اپنی ماں کے حوالے سے بیان فرماتے ہیں، فرماتی ہیں کہ:

رأیت رسول الله صلی علیه وسلم یرمی الجمرة من بطن الوادی و هو راکب یکبر مع کل حصاة و رجل من خلفه یستره ، سألت عن الرجل ،فقالو! الفضل بن عباس و ازدحم الناس فقال علیه الصلوة والسلام یا ایهاالناس لایقتل بعضکم بعضاً و اذا رمیتم الجمرة فارموا بمثل حصی الخذف[599]۔

------- حواشی ---

598- فتح القدیر لابن ہمام ۲/ ۴۹۵

599- ابو داؤد حدیث ۱۹۶۶، ابن ماجہ حدیث نمبر ۳۰۲۸، مسند احمد ۳/ ۵۰۳، نصب الرایۃ ۳/ ۷۵

ترجمہ: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ بطن وادی سے سوار ہو کر جمرہ کو رمی فرمارہے تھے اور ہر تکبیر کے ساتھ تکبیر فرماتے تھے، اور ایک صاحب آپ کے پیچھے ڈھال بنے ہوئے تھے، میں نے ان کے بارے میں دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ فضل بن عباسؓ ہیں، لوگوں کا ہجوم آپ نے ملاحظہ فرمایا، توارشاد فرمایا کہ اے لوگو! کوئی کسی کو جانی نقصان نہ پہونچائے، رمی جمرہ کرو تو چھوٹی کنکریوں سے کرو۔

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس موقع پر ازدحام فطری چیز ہے، اس لئے جانی نقصان کا اندیشہ بہر حال ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ رمی جمار کے دوران کسی کی جان تلف نہ ہونی چاہیے۔

اس ارشاد عالی کا تقاضا ہے کہ رمی جمار میں ایسے نظام کو اختیار کیا جائے گا، جس میں تحفظ جان کی زیادہ سے زیادہ ضمانت ہو، اس لئے ایک طرف منی میں مکانی توسیع کی کوشش تیز ہونی چاہیے تو دوسری طرف ایسے مسلک فقہی کو اختیار کیا جانا چاہیے، جس میں فطری اعتدال، دین کے روح و مزاج کی رعایت، تحفظ جان کی ضمانت اور لوگوں کے لئے وسعت وراحت کا سامان موجود ہو۔

(۳) نیز ضرورت اور حرج کے موقع پر شریعت نے جو وسعت دی ہے اس سے بھی استفادہ کرنے کی ضرورت ہے، قرآن کریم میں ہے:

مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ[600]

ترجمہ: اللہ نہیں چاہتے کہ تم کو حرج میں ڈالے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ[601]

ترجمہ: دین میں تمہارے لئے اللہ نے تنگی نہیں پیدا کی۔

نیز ارشاد ہے:

-------- حواشی --------

[600] - المائدة ٦

[601] - الحج: ۷۸

يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْر[602]

ترجمہ: اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں دشواری نہیں چاہتے۔

اسی چیز کو فقہا نے مختلف ضابطوں کے تحت بیان کیا ہے، مثلاً:

اذا ضاق الامر اتسع[603]

ترجمہ: جب تنگی آتی ہے تو وسعت پیدا ہو جاتی ہے

المشقة تجلب التسير[604]

ترجمہ: دشواری آسانی لے کر آتی ہے۔

شریعت کے اس نظریۂ اتساع کا تقاضا یہ ہے کہ حرج و تنگی کے سنگین مواقع پر حتی الامکان توسع کا راستہ اختیار کیا جائے۔

زیادہ قابل قبول مسلک

علماء نے لکھا ہے، ضرورت کے وقت کسی بھی مذہب فقہی پر عمل و فتوی کی گنجائش ہے، جس کے لئے کچھ حدود اور ضوابط مقرر کئے گئے۔ لیکن بحیثیت مجموعی ائمہ اربعہ میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اس باب میں زیادہ محتاط، معتدل اور توسع کا حامل ہے، جیسا کہ گذشتہ سطور میں آراء کی تشریح کے دوران اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

مثلاً حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ۱۰/ ذی الحجہ کو صبح صادق سے دوسرے دن کی صبح صادق تک رمی کا وقت ہے، جو کافی وسیع وقت ہے۔

-------- حواشی --

602 - البقرہ:۱۸۵

603- الأشباه و النظائر في قواعد و فروع فقه الشافعية ج 1 ص 83 المؤلف : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى : 911هـ) الناشر : دار الكتب العلمية بيروت – لبنان* أنوار البروق في أنواع الفروق ج 7 ص 383 المؤلف : أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى : 684هـ)

604-الأشباه و النظائر في قواعد و فروع فقه الشافعية ج 1 ص 7 المؤلف : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى : 911هـ) الناشر : دار الكتب العلمية بيروت – لبنان

حضرت امام شافعیؒ نے نصف شب ہی سے مانا ہے اور مزید توسع دی ہے، مگر اس میں ایک طرف وقوف مزدلفہ کا حکم متاثر ہوتا ہے، دوسرے کوئی مضبوط اور واضح دلیل اس موقف کے لئے نہیں ہے، اور کام صبح صادق کے وقت کو مان کر بھی چل سکتا ہے، اس لئے احتیاط یہ ہے کہ نصف شب سے رمی کا آغاز نہ کیا جائے کہ ممکن ہے اللہ کے نزدیک یہ قبل از وقت رمی قرار پائے۔

۱۱، ۱۲، ۱۳ کی تواریخ میں بھی حضرت امام ابو حنیفہؒ صبح صادق ہی سے رمی کا وقت مانتے ہیں اور رات کو بھی اس میں شامل کرتے ہیں، جس سے بڑی آسانی ہو جاتی ہے۔

دوسرے فقہاء زوال سے قبل رمی کا وقت نہیں مانتے ہیں، مالکیہ نے وقت رمی کو اور بھی زیادہ مختصر کر دیا ہے اور اس کو صرف غروب تک محدود کیا ہے۔

اس لحاظ سے حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب آسان اور دین کے مزاج اور زمانہ سے زیادہ ہم آہنگ ہے، اس روشنی میں:

(۱) ۱۰/ ذی الحجہ کی رمی طلوع آفتاب سے قبل صبح صادق سے کی جاسکتی ہے۔

(۲) ۱۱/ ۱۲/ ذی الحجہ کی رمی طلوع صبح صادق سے کرنے کی گنجائش ہے۔

(۳) ۱۱/ ۱۲/ ذی الحجہ کی رمی غروب آفتاب کے بعد بلا کراہت جائز ہے۔

(۴) ۱۳/ کی صبح صادق سے قبل منیٰ سے نکل جائے تو حرج نہیں، لیکن صبح صادق کے بعد رمی کا وقت شروع ہو جاتا ہے، اس لئے اس پر رمی لازم ہو جائے گی، اگر رمی نہ کرے گا تو دم لازم ہو گا۔

بہتر یہ ہے کہ جس نے ۱۳ کو نہ رکنا ہو وہ ۱۲ کے غروب آفتاب سے قبل منی چھوڑ دے، غروب کے بعد نکلنا مکروہ ہے، مگر تاوان واجب نہیں ہو گا، اور اگر یہ تاخیر ہجوم کی وجہ سے ہوئی ہو تو کراہت نہیں ہو گی، البتہ رمی زوال سے قبل بھی کر سکتا ہے، شامی نے اسے مکروہ لکھا ہے [605] مگر بعض متاخرین حنفیہ نے آج کے حالات میں اسی کو قابل ترجیح کہا ہے۔

-------- حواشی --

605- ردالمحتار ۳/۴۸۱

(۵)بہت زیادہ بوڑھے، بیمار، معذور اور خواتین کے لئے احتیاط یہ ہے کہ ۱۰/ ذی الحجہ کو صبح صادق میں اندھیرے ہی میں رمی کریں، اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، اس لئے کہ وقت میں بہت گنجائش ہے ،البتہ اگر معذورین کو اندیشہ ہو کہ وہ صبح کے بعد ہجوم کی وجہ سے رمی نہ کر سکیں گے تو مناسب یہ ہے کہ وہ رمی کے لئے اپنا نائب مقرر کریں اور خود رمی کے لئے نہ جائیں اور نہ نصف شب کے بعد رمی کریں، کیوں کہ نیابت کی شریعت نے اجازت دی ہے۔اس لئے رمی کو قبل از وقت کے خطرہ میں ڈالنا بہتر نہیں۔

منی میں حجاج کے قیام کی شرعی حیثیت

رمی کے درمیان حاجیوں کو منی میں قیام کرنا مسنون ہے،واجب نہیں،اس لئے منی کے حدود میں قیام کرنا اگر کسی عذر کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو دوسری جگہ قیام کرنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ بلا عذر منیٰ کے حدود سے باہر قیام کرنا مکروہ ہے[606] واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم

تجاویز اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

ا-حج اسلام کی ایک اہم ترین عبادت ہے،جو زندگی میں ایک ہی بار فرض ہے،اس لئے حجاج کرام کو چاہئے کہ حج میں افضل اور مسنون طریقہ پر عمل کریں،اور زیادہ سے زیادہ احتیاطی پہلو ملحوظ رکھیں،یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ تینوں دنوں (۱۰،۱۱ ،۱۲ ذی الحجہ)کو رمی کے اوقات میں کافی وسعت ہے اور ہر دن اگلے کے طلوع صبح صادق تک رمی کرنے کی گنجائش ہے،اس لئے اگر رمی کے لئے اپنے حالات کے لحاظ سے مناسب وقت کا انتخاب کیا جائے تو دشواری نہ ہو اور حادثات پیش نہ آئیں ،کیونکہ زیادہ تر حادثات عجلت پسندی اور مسائل سے ناواقفیت کی وجہ سے پیش آتے ہیں۔

-------- حواشی --

[606] ردالمحتار ۳/۴۷۹

۲-۱۰/ ذی الحجہ کی رمی طلوع آفتاب سے پہلے اور صبح صادق کے بعد کرنا عام لوگوں کے لئے مکروہ ہے، البتہ معذورین، بیمار خواتین اور ضعیف حضرات کے لئے اس وقت بھی رمی کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

۳-۱۰/ ذی الحجہ کی نصف شب سے رمی کرنا کسی کے لئے جائز نہیں کیونکہ اس وقت رمی کا وقت ہی شروع نہیں ہوتا۔

۴-۱۱،۱۲/ ذی الحجہ کو رمی کا وقت زوال آفتاب کے بعد شروع ہوتا ہے اور اگلی تاریخ کی صبح صادق سے پہلے پہلے تک رہتا ہے، ان ہی اوقات میں رمی کرنا چاہئے ، اور حج فرض ادا کرنے والوں کو خاص کر اس کا اہتمام کرنا چاہئے، البتہ شدید مجبوری اور دشواری کی بنا پر اگر کسی شخص نے زوال سے پہلے رمی کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اس پر دم واجب نہیں ہوگا۔

۵- ۱۱، ۱۲ ذی الحجہ کو غروب آفتاب کے بعد رمی کرنا ازدحام کی موجودہ کیفیت کو دیکھتے ہوئے مکروہ نہیں ہے۔

۶- ۱۲/ ذی الحجہ کو غروب آفتاب کے بعد رکے رہنے سے ۱۳/ ذی الحجہ کی رمی واجب نہیں ہوگی، ہاں اگر منیٰ میں ۱۳/ ذی الحجہ کی صبح صادق طلوع ہو جائے تو پھر ۱۳/ ذی الحجہ کی رمی بھی واجب ہو جائے گی۔

☆ایام منیٰ میں حجاج کے لئے منیٰ میں ہی رات گذارنا مسنون ہے، اس لئے حجاج کرام کو چاہئے کہ یہ راتیں منیٰ میں گذاریں، اور بلا ضرورت محض راحت و آرام کے لئے منیٰ سے باہر قیام کر کے ایک اہم سنت کے تارک نہ بنیں۔

☆البتہ اگر جگہ کی تنگی اور حکومت کے نظام کی وجہ سے منیٰ کے باہر قیام کرنا پڑے

تو اس میں حرج نہیں ہے [607]۔

-------- حواشی

607 - جدید مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے ص ۲۳۱ تا ۲۳۳

اجتماعی قربانی سے متعلق بعض مسائل[608]

قربانی ایک مالی عبادت ہے، اور اصل یہ ہے کہ انسان اس کو خود انجام دے، لیکن کسی مصلحت سے دوسرے کو اپنا نائب بنانا بھی درست ہے، بشرطیکہ وہ دیانت دار اور قابل اعتماد ہو، اور قربانی کی بنیادی نزاکتوں اور مسائل سے واقف ہو۔۔۔۔ جانور کی خرید میں بھی اس کی اجازت ہے اور جانور کو ذبح کرنے میں بھی، دونوں باتوں کا ثبوت خود سرکار دو عالم ﷺ کی حیات مبارکہ میں موجود ہے:

جانور کی خرید میں نیابت کا ثبوت

☆ جانور کی خرید سے متعلق روایت یہ ہے:

عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – أَعْطَاهُ دِينَارًا يَشْتَرِى بِهِ شَاةً ، فَاشْتَرَى لَهُ بِهِ شَاتَيْنِ ، فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ وَجَاءَهُ بِدِينَارٍ وَشَاةٍ ، فَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ فِى بَيْعِهِ ، وَكَانَ لَوِ اشْتَرَى التُّرَابَ لَرَبِحَ فِيهِ[609]

ترجمہ: حضرت عروہ البارقیؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان کو ایک دینار عطا فرمایا کہ وہ اس کے بدلے ایک بکری خرید کر لائیں، حضرت عروہؓ نے اس سے دو بکریاں خریدیں، اور ایک بکری ایک دینار میں فروخت کر دی، پھر حضور اکرم ﷺ کی خدمت مبارکہ میں ایک بکری اور ایک دینار کے ساتھ حاضر ہوئے، حضور ﷺ نے ان کے لئے تجارت میں برکت کی دعا فرمائی، چنانچہ اس کے بعد وہ مٹی بھی خریدتے تھے تو اس سے بھی ان کو نفع حاصل ہوتا تھا۔

-------- حواشی --

608 - تحریر بہ مقام جامعہ ربانی منوروا شریف، تاریخ: ۵/ ذی قعدہ ۱۴۴۴ھ مطابق ۲۰۲۳ء

609 - الجامع الصحيح ج 3 ص 1332 حديث نمبر : 3443 المؤلف : محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر : دار ابن كثير،اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، 1407 – 1987 تحقيق : د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة – جامعة دمشق عدد الأجزاء : 6

بعینہ اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت حکیم ابن حزامؓ کے حوالے سے بھی منقول ہے، البتہ اس میں ایک اضافہ یہ ہے کہ زائد نفع کو حضور اکرم ﷺ نے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا، اور اپنے استعمال میں نہیں لیا:

عن حكيم بن حزام أن النبي صلى الله عليه و سلم بعثه يشتري له أضحية بدينار فاشتراها ثم باعها بدينارين فاشترى شاة بدينار وجاء بدينار فدعا له النبي صلى الله عليه و سلم بالبركة وأمره أن يتصدق بالدينار[610]

ذبح میں نیابت کا ثبوت

☆اور ذبح میں نیابت کے سلسلے میں حجۃ الوداع کے موقعہ کی وہ روایت ہے جس میں ایک سو(۱۰۰) اونٹوں میں سے قریب تریسٹھ (۶۳) اونٹوں کو خود قربان کرنے کے بعد حضور اکرم ﷺ نے حضرت علیؓ کو ذمہ داری دی کہ بقیہ جانوروں کو وہ نحر کر دیں:

ثُمَّ انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– إِلَى الْمَنْحَرِ فَنَحَرَ بِيَدِهِ ثَلاَثًا وَسِتِّينَ وَأَمَرَ عَلِيًّا فَنَحَرَ مَا غَبَرَ – يَقُولُ مَا بَقِىَ – وَأَشْرَكَهُ فِى هَدْيِهِ[611]

عن جعفر بن محمد أنه سمع أباه يحدث أنه سمع جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم ساق في حجته مائة بدنة فنحر بيده ثلاث وستين وأمر علي بن أبي طالب رضي الله عنه فنحر ما بقي وساق له علي فكان جميع ذلك مائة بدنة[612]

-------- حواشی --

[610] - المعجم الكبير ج 3 ص 205 حديث نمبر :3134 المؤلف : سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني الناشر : مكتبة العلوم والحكم – الموصل الطبعة الثانية ، 1404 – 1983 تحقيق : حمدي بن عبدالمجيد السلفي عدد الأجزاء : 20

[611] - سنن أبي داود ج 2 ص 122 حديث نمبر:1907المؤلف : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الناشر : دار الكتاب العربي . بيروت عدد الأجزاء : 4

[612] - مسند أبي عوانة ج 2 ص 310 الإمام أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفرائني سنة الولادة / سنة الوفاة 316هـ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 5

دیگر مالی عبادتوں کی طرح قربانی میں بھی نیابت کی اجازت ہے

اسی بنیاد پر فقہاء نے قربانی میں نیابت کی اجازت دی ہے، اور دیگر مالی عبادتوں کی طرح وکیل کے ذریعہ اس کی ادائیگی کو درست قرار دیا ہے، کہ بعض حالات میں اور بعض اشخاص کے لئے خود سے قربانی کرنے کا لزوم مشکل ہو سکتا ہے:

(وَمِنْهَا) أَنَّهُ تُجْزِئُ فِيهَا النِّيَابَةُ فَيَجُوزُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يُضَحِّيَ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ بِإِذْنِهِ؛لِأَنَّهَا قُرْبَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَالِ فَتُجْزِئُ فِيهَا النِّيَابَةُ كَأَدَاءِ الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ ؛وَلِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ لَا يَقْدِرُ عَلَى مُبَاشَرَةِ الذَّبْحِ بِنَفْسِهِ خُصُوصًا النِّسَاءَ ، فَلَوْ لَمْ تَجُزْ الِاسْتِنَابَةُ لَأَدَّى إلَى الْحَرَجِ[613]

أَنَّهُ تَجْرِي فيها النِّيَابَةُ فَيَجُوزُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يُضَحِّيَ بِنَفْسِهِ أوبِغَيْرِهِ بِإِذْنِهِ لِأَنَّهَا قُرْبَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَالِ فَتَجْرِي فيها النِّيَابَةُ سَوَاءٌ كان الْمَأْذُونُ مُسْلِمًا أو كِتَابِيًّا[614]

اجتماعی قربانی میں ذمہ داریاں اور کوتاہیاں

البتہ یہ کام بہت ذمہ داری کا ہے، اور اس میں کوتاہیاں بھی ہوتی ہیں، اس لئے ادارۃ المباحث الفقہیۃ جمعیۃ علماء ہند نے بعض امور کی طرف توجہ دلائی ہے، اور چند سوالات ارسال کئے ہیں، ذیل میں بالترتیب ان کے جوابات پیش ہیں:

سوال نمبر (۱) بسا اوقات قربانی کرنے والے اداروں کے پاس حصے بہت زیادہ آجاتے ہیں، جس کی وجہ سے ہر ہر جانور میں سات متعینہ آدمیوں کی نیت کرنا اور ہر ہر جانور کے گوشت کو الگ الگ رکھنا بہت مشکل ہوتا ہے، اس لئے بغرض سہولت یہ طریقہ بھی اختیار کیا جاتا ہے کہ منتظمین کے پاس جتنے حصے آتے

-------- حواشی---

[613] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 5 ص 67 علاء الدين الكاساني سنة الولادة / سنة الوفاة 587 الناشر دار الكتاب العربي سنة النشر 1982 مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 7

[614] - الفتاوى الهندية ج 5 ص 293 المؤلف : لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي

ہیں، انہیں ملحوظ رکھ کر ایک ساتھ جانور خرید لئے جاتے ہیں، اور تمام حصہ داروں کی طرف سے مجموعی طور پر جانوروں کی قربانی کردی جاتی ہے، مثلاً اگر کسی ادارے کے پاس ایک سو چالیس (۱۴۰) حصے آئے تو منتظمین ان پیسوں سے ۲۰ جانور خرید کر قربانی کر دیتے ہیں، اور گوشت کو مخلوط کر دیتے ہیں، پھر اسی مخلوط گوشت میں سے حصے داروں کو عند الطلب اندازے سے گوشت دیتے رہتے ہیں۔

اس سلسلے میں قابل تحقیق امور یہ ہیں:

جانوروں میں حصوں کی تعیین

الف: کیا اس طرح تمام حصہ داروں کی طرف سے جانوروں کی تعیین کئے بغیر قربانی کرنا درست ہو گا؟ اور قربانی ادا ہو جائے گی؟ یا یہ تعیین ضروری ہو گی کہ کون سا جانور کن حصہ داروں کی طرف سے ہے؟

الجواب: اصل طریقہ تو یہی ہے کہ ہر جانور الگ الگ حصہ داروں کے لئے متعین ہو، اور اس کے خلاف ہونے پر قربانی جائز نہ ہو لیکن لوگوں کی سہولت کے لئے استحساناً اس طرح کی فی الجملہ تعیین کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، یعنی مجموعی حصوں کی تعداد کے لحاظ سے جانور خرید لئے جائیں، اور الگ الگ حصہ داروں کے لئے الگ الگ جانوروں کی تعیین نہ ہو تو بھی قربانی جائز ہو جائے گی۔ کتب فقہ میں اس کی صراحتیں موجود ہیں:

وفي الْأَضَاحِيّ لِلزَّعْفَرَانِيّ اشْتَرَى سَبْعَةُ نَفَرٍ سَبْعَ شِيَاهٍ بَيْنَهُمْ ولم يُسَمِّ لِكُلِّ وَاحِدٍ منهم شَاةٌ بِعَيْنِهَا فَضَحَّوْا بها كَذَلِكَ فَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَجُوزَ وفي الِاسْتِحْسَانِ يَجُوزُ فَقَوْلُهُ اشْتَرَى سَبْعَةُ نَفَرٍ سَبْعَ شِيَاهٍ بَيْنَهُمْ يَحْتَمِلُ شِرَاءَ كل شَاةٍ بَيْنَهُمْ وَيَحْتَمِلُ شِرَاءَ شِيَاهٍ على أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ وَاحِدٍ شَاةً وَلَكِنْ لَا بِعَيْنِهَا فَإِنْ كان الْمُرَادُ هو الثَّانِي فما ذُكِرَ في الْجَوَابِ بِاتِّفَاقِ الرِّوَايَاتِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ منهم يَصِيرُ مُضَحِّيًا شَاةً كَامِلَةً وَإِنْ كان الْمُرَادُ هو الْأَوَّلُ فما ذُكِرَ من الْجَوَابِ على إحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ فإن الْغَنَمَ إذَا كانت بين رَجُلَيْنِ ضَحَّيَا بها ذُكِرَ في بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ كَذَا في الْمُحِيطِ شَاتَانِ بين

رَجُلَيْنِ ذَبَحَاهُمَا عن نُسُكَيْهِمَا أَجْزَأَهُمَا[615]

☆رجل ضحیٰ عن نفسه وعن اربعة من عياله خمس شياة ولم يعن كل واحد عن صاحبها عن يوسف انه يجوز عن الكل استحسانا [616]"

☆وفی الاضاحی للزعفرانی اشتری سبعۃ نفر سبع شیاه بینهم ولم یسم کل واحد منهم شاة بعینها فضحوابها کذالک فلقیاس ان لایجوز وفی الاستحسان یجوز"
فقولہ اشتری سبعۃ نفر سبع شیاہ بینهم ؛یحتمل شرکاء کل شاة بینهم ویحتمل شراء شیاه علی ان یکون لکل واحد شاة ،ولٰکن لا یعینها ،فان کان المراد هوالثانی ،فماذکر من الجواب باتفاق الروایات ؛لان کل واحد منهم یصیر مضحیا شاة کاملۃ ،وان کان المراد هو الاول فماذکر من الجواب علیی احد الروایتین[617]"
" روى بشر بن الوليد عن أبي يوسف: في رجل له تسعة من العيال، وهو العاشر، فضحى بعشر من الغنم عن نفسه، وعن عياله، ولا ينوي شاة بعينها؛ لكن ينوي العشرة عنهم وعنه؛ جاز في الاستحسان، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله[618]"
ولواشترک سبعۃ فی سبع شیاه لایجزیهم قیاسا لان کل شاة بینهم علی سبعۃ اسهم وفی الاستحسان یجزیهم وکذا اثنان فی

-------- حواشی --

[615] - المحيط البرهاني ج 5 ص 679 المؤلف : محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري برهان الدين مازه المحقق : الناشر : دار إحياء التراث العربي الطبعة : عدد الأجزاء : 11* الفتاوى الهندية ج 5 ص 305 المؤلف : لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي

[616] ۔ الفتاویٰ الهندیه:ج۳ ص/۳۵۱کتاب الاضحیۃ فصل فیما یجوز فی الضحایاومالایجوزمکتبہ زکریا دیوبند

[617] ۔ الفتاویٰ الهندیۃ "ج۵ ص/۳۰۶ کتاب الاضحیۃالباب الثامن فیما یتعلق بالشرکۃ فیالضحایامکتبہ زکر یادیوبند

[618] ۔ المحیط البرهاني: ج۶ ص/۹۴ کتاب الاضحیۃ الفصل الثامن فیمایتعلق بالشرکۃ فیالضحایا مکتبہ دارالکتب العلمیہ بیروت لبنان

شاتین [619]"

☆"لواختلطت الغنم فضحیٰ کل واحد واحدۃ ورضوابذالک جاز [620]"

☆وعلیٰ ھٰذا اذاغلط رجلان فذبح کل واحد منھما اضحیۃ صاحبہ عن نفسہ انہ یجزی کل واحد منھما اضحیۃ عنہ استحسانا [621]"

☆ "ومنھا ان تجزئ فیھا نیابۃ فیجوز للانسان ان یضحی بنفسہ وبغیرہ باذنہ [622]"

☆"واماالضحایا فلابدفیھا من النیۃ لاکن عند الشراء لاعندالذبح [623]"

حصہ داروں کے گوشت کو باہم مخلوط کرنا

سوال (ب): گوشت کو آپس میں ملالینااوراسی مخلوط گوشت میں سے اندازے سے حصے داروں کو گوشت دیناکیاشرعاًدرست ہوگا؟یاہرایک جانور کے گوشت کوالگ الگ رکھنااور حصہ داروں کواسی میں سے دیناضروری ہوگا؟

الجواب:اس صورت میں ہر جانور کاالگ الگ گوشت رکھناضروری نہیں ہے،بلکہ سب کو مخلوط کرکے حصوں کی تعداد کے لحاظ سے تقسیم کردیں تو بھی جائز ہے،البتہ حصہ داروں کے درمیان گوشت کی برابر برابر تقسیم کرنالازم ہے،اوراس کے لئے ضروری ہے کہ وزن سے تقسیم کیاجائے اندازے سے نہیں

-------- حواشی --

619 ۔ شامی :ج۹ ص/۴۵۷ کتاب الاضحیہ زکریا بک ڈپودیوبند

620 ۔ الفتاویٰ الھندیہ الباب الثامن فیمایتعلق بالشرکۃ فی الضحایا زکریا ج۵ ص/۳۰۶ شامی زکریا :ج۹ص/۴۷۷ بدائع الصنائع زکریادیوبند:ج۴ص/۲۰۱

621 ۔ بدائع الصنائع کتاب التضحیہ زکریا :ج۴ص/۲۰۱

622 ۔ بدائع الصنائع کتاب التضحیہ فصل فی کیفیۃ الوجوب زکریا :ج۴ ص/۲۰۰

623 ۔ الاشباہ والنظائر:ص/۸۲ الفن الاول قول فی القواعد الکلیہ ،القاعدۃ الاولیٰ:لاثواب الابالنیۃ:قاعدہ نمبر:۳۹

،اس لئے کہ گوشت اموال ربویہ میں سے ہے اور باہم تقسیم مبادلہ کے حکم میں ہے،اس لئے اندازے سے تقسیم میں کمی بیشی کا امکان ہے،البتہ اس کی ایک صورت یہ ہے جانور کے دیگر اجزاء- سری،پائے،گردہ کلیجی وغیرہ بھی گوشت کے ساتھ مخلوط کر دیئے جائیں،تو اندازے سے بھی گوشت کی تقسیم روا ہوگی،ایک جنس کو دوسری جنس کا بدل محمول کرتے ہوئے اس کی اجازت دی گئی ہے،جہاں بہت سے جانور ہوں اور حصہ داروں کی کثرت ہو وہاں یہی صورت اختیار کرنا مناسب ہے۔

وإذا جَازَ عن الشَّرِكَةِ يُقْسَمُ اللَّحْمُ بِالْوَزْنِ لِأَنَّهُ مَوْزُونٌ وإذا قَسَمُوا جُزَافًا لَا يَجُوزُ إلَّا إذَا كان معه شَيْءٌ آخَرُ من الأركاع (الأكارع) وَالْجِلْدِ كَالْبَيْعِ لِأَنَّ الْقِسْمَةَ فيها مَعْنَى الْمُبَادَلَةِ [624]

ويقسم اللحم وزنا لا جزافا إلا إذا ضم معه الأكارع أو الجلد) صرفا للجنس لخلاف جنسه[625]

ويقسم لحمها وزناً لا جزافاً إلاَّ إذا خلط به من أكارعه أو جلده[626]

قربانی سے قبل کوئی جانور مر جائے یا عیب دار ہو جائے

سوال (ج): حصوں کی تعداد کے اعتبار سے جانوروں کی خریداری کے بعد اگر بالفرض کوئی جانور مر گیا،تو یہ مہلوک جانور کن سات لوگوں کی طرف سے سمجھا جائے گا؟ اور اس کی قیمت کون ادا کرے گا؟اسی طرح اگر قربانی سے پہلے کوئی جانور عیب دار ہو جائے اور قربانی کے لائق نہ رہے،تو اس صورت میں

-------- حواشی--

[624] - البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج 8 ص 198 زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926هـ/ سنة الوفاة 970هـ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت

[625] - الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة ج 5 ص 630 المؤلف : محمد ، علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : 1088هـ)

[626]- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ج 1 ص 169عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده سنة الولادة / سنة الوفاة 1078هـ تحقيق خرج آياته وأحاديثه خليل عمران المنصورالناشر دار الكتب العلمية سنة النشر 1419هـ – 1998م مكان النشر لبنان/ بيروت عدد الأجزاء 4

کیا حکم ہے؟

الجواب: حصوں کی تعداد کے اعتبار سے جانوروں کی خریداری کے بعد جو قربانیاں ہوتی ہیں جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا یہ خلاف قیاس ہے، اور قربانی ہو جانے کے بعد محض استحساناً اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، کہ مقصد اراقت دم پورا ہو گیا، اس لئے عام قاعدے کے مطابق منتظمین کا یہ طرز عمل غلط ہے، اور اگر ان کی غلطی کی وجہ سے کوئی نقصان ہوتا ہے تو اس کی جوابدہی غلطی کرنے والوں پر ہونی چاہئے نہ کہ قربانی دینے والوں پر، اس لئے میرے خیال میں اگر حصہ داروں کے لئے الگ الگ جانوروں کی تعیین نہیں ہوئی، اور ان جانوروں میں سے کوئی جانور مر گیا یا عیب دار ہو گیا تو اس کا ضمان منتظمین پر عائد ہو گا اور ان کو اپنی رقم سے جانور خرید کر حصہ داروں کے لئے قربانی کرنا لازم ہو گا۔

وفي الْأَضَاحِيّ لِلزَّعْفَرَانِيّ اشْتَرَى سَبْعَةُ نَفَرٍ سَبْعَ شِيَاهٍ بَيْنَهُمْ ولم يُسَمِّ لِكُلِّ وَاحِدٍ منهم شَاةٌ بِعَيْنِهَا فَضَحَّوْا بها كَذَلِكَ فَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَجُوزَ وفي الِاسْتِحْسَانِ يَجُوزُ فَقَوْلُهُ اشْتَرَى سَبْعَةُ نَفَرٍ سَبْعَ شِيَاهٍ بَيْنَهُمْ يَحْتَمِلُ شِرَاءَ كل شَاةٍ بَيْنَهُمْ وَيَحْتَمِلُ شِرَاءَ شِيَاهٍ على أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ وَاحِدٍ شَاةً وَلَكِنْ لَا بِعَيْنِهَا فَإِنْ كان الْمُرَادُ هو الثَّانِي فما ذُكِرَ في الْجَوَابِ بِاتِّفَاقِ الرِّوَايَاتِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ منهم يَصِيرُ مُضَحِّيًا شَاةً كَامِلَةً وَإِنْ كان الْمُرَادُ هو الْأَوَّلُ فما ذُكِرَ من الْجَوَابِ على إحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ فإن الْغَنَمَ إذَا كانت بين رَجُلَيْنِ ضَحَّيَا بها ذُكِرَ في بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ كَذَا في الْمُحِيطِ شَاتَانِ بين رَجُلَيْنِ ذَبَحَاهُمَا عن نُسُكَيْهِمَا أَجْزَأَهُمَا[627]

فقہاء نے ایک شکل لکھی ہے کہ اگر مثلاً چار متعین اشخاص کے جانوروں میں سے کوئی ایک جانور مر جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ مردہ جانور کس کے حصہ کا تھا، تو تمام موجود جانوروں کو فروخت کر کے نسبتاً

-------- حواشی ---

[627] - المحيط البرهاني ج 5 ص 679 المؤلف : محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري برهان الدين مازه المحقق : الناشر : دار إحياء التراث العربي الطبعة : عدد الأجزاء : 11*

الفتاوى الهندية ج 5 ص 305 المؤلف : لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي

سستے جانوروں کی خرید سے مطلوبہ تعداد پوری کی جائے گی، لیکن وہ شکل اس صورت میں ہے کہ کسی کی جانب سے تعدی موجود نہ ہو اور جانور سب کے لئے متعین طور پر لئے گئے ہوں جب کہ زیر بحث صورت میں منتظمین کی طرف سے عدم تعیین کی بنا پر تعدی پائی گئی ہے، نیز اتنی بڑی تعداد میں جانوروں کی دوبارہ خرید وفروخت آسان نہیں ہے۔

"اربعة نفر لكل واحد منهم شاة حبسوها فی البيت فما تت واحد لا يدری لمن هی يباع هٰذه الاغنام جملة ويشتری بثمنها اربع شياه لكل واحد منهم شاة ثم يؤكل كل واحد منهم صاحبه بذبح كل واحدة منها ويحل كل واحد منهم اصحابه ايضاً حتی يجوز عن الاضحية كذا فی الخلاصة [628]"

"فی مجموع النوازل :اربعة نفر اشتریٰ كل واحد منهم شاة لونها وهيئتها واحد فحسبوها فی بيت فلمافتحوا وجدوا واحة منها ما تت ولا يدری لمن هی ،فانه تباع هٰذه الاغنام جملة ،ويشتری بثمنها اربع شياه كل واحد منهم أمر صاحبه بذبح كل واحد منهم صاحبه ايضاً حتی يجوزعن الاضحية والله أعلم بالصواب [629]"

ناموں کی تعیین ذبح سے پہلے ضروری

سوال شق (د): اگر ذبح سے پہلے تعیین نہ کی گئی ہو بلکہ ذبح کرنے کے بعد ناموں کی تعیین کی تو متعینہ حصے داروں کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی یا نہیں؟

الجواب: صحیح طریقہ یہ ہے کہ جانور خریدتے وقت ہی ناموں کی تعیین کرلی جائے، اور اگر بوقت خرید تعیین نہ کی جا سکے تو کم از کم ذبح کے وقت ہر حال میں تعیین لازم ہے، ذبح کے بعد کی تعیین کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ جانور ذبح کرنے کے کئی مقاصد ہو سکتے ہیں، جن کی تعیین ذبح سے قبل ضروری ہے، نیت کے بغیر کوئی ذبیحہ عبادت نہیں بن سکتا، اس لئے ذبح کے بعد تعیین کی صورت میں حصہ داروں کی طرف سے

-------- حواشی --

628 ۔ الفتاویٰ الهندية :ج۵ ص/۳۰۲ كتاب الاضحية الباب السابع فی التضحية عن الغير وفی التضحية بشاة الغير عن نفسه ،مكتبه زكريا ديوبند

629 ۔ المحيط البرهانی :ج۶ ص/۱۰۳ مكتبه دارالكتب العلميه بيروت لبنان

قربانی ادا نہ ہوگی۔

فإن لم يكن له نية عند الشراء ولكن لم يوجبها حتى شرك الستة جازو الأفضل أن يكون ابتداء الشراء منهم أو من أحدهم بأمر الباقين حتى تثبت الشركة في الابتداء اه وقوله لأنه ما أوجب الكل على نفسه بالشراء الخ يدل على أن معنى إيجابها لنفسه أن يشتريها لنفسه أو ينوي بعده القربة ومثله قوله في شرح اللباب أي بتعيين النية وتخصيصها له إذا عرفت ذلك فالصور ستة إما أن يشتريها لنفسه خاصة أو يشتريها بلا نية ثم يعينها لنفسه أو يشتريها بلا نية ولم يعينها لنفسه أو يشتريها بنية الشركة أو يشتريها مع ستة أو يشتريها وحده بأمرهم فقول الشارح شريت لقربة لا يصلح على إطلاقه بل هو خاص بما عدا الصورتين الأولين لكن ينبغي أن يكون هذا التفصيل محمولا على الفقير لأن الغني لا تجب عليه بالشراء بدليل ما ذكره في أضحية البدائع عن الأصل من أنه لو اشترى بقرة ليضحي بها عن نفسه فأشرك فيها يجزئهم والأحسن فعل ذلك قبل الشراء قال وهذا أي قوله يجزئهم محمول على الغني لأنها لم تتعين أما الفقير فلا يجوز أن يشرك فيها لأنه أوجبها على نفسه بالشراء للأضحية فتعينت اه لكن سوى في الخانية في مسألة الأضحية بين الغني والفقير فتأمل[630]

★وأماالضحايا:فلابدفيهامن النيةلكن عند الشراء لا عند الذبح و تفرع عليها أنه لو اشتراها بنية الأضحية فذبحها غيره بلا إذن[631]

-------- حواشی --

[630] - حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج 2 ص 615 ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8

[631] -الاشباه والنظائر لابن نجيم ج 1 ص 29

☆إِذَا وَكَّلَ رَجُلًا أَنْ يُضَحِّيَ عَنْهُ وَلَمْ يُسَمِّ شَيْئًا وَلَا ثَمَنًا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ[632]

ناموں کی تعیین کے بعد ان میں تبدیلی

سوال نمبر (۲)-الف: اگر منتظمین نے جانور خریدتے وقت حصے داروں کے ناموں کی تعیین کر دی تھی، تو کیا بعد میں ناموں کے اندر وہ تبدیلی کر سکتے ہیں؟

(ب) اگر خریدتے وقت تو تعیین نہیں کی تھی، لیکن بعد میں تعیین کر دی تھی، تو کیا اب منتظمین کو کسی وجہ سے ان ناموں میں تبدیلی کا اختیار ہو گا؟ یا نہیں اس کا اختیار نہیں ہے؟

الجواب - (الف): اگر منتظمین نے حصہ داروں کے وکیل کی حیثیت سے جانور ناموں کی تعیین کے ساتھ خریدے تھے، تو جو حکم اصل کا ہے وہی حکم ان کا بھی ہو گا، بشرطیکہ یہ بات حصہ داروں کے علم میں ہو اور وہ اس پر راضی ہوں، فقہاء نے اس باب میں امیر اور غریب کا فرق کیا ہے، یعنی امیر جس پر قربانی واجب ہے وہ اگر قربانی کی نیت سے جانور خریدے اور پھر بعد میں اس کی جگہ پر دوسرا جانور قربانی کرنا چاہے تو اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ قربانی کا وجوب اس کے اوپر فی الجملہ پہلے سے ثابت ہے، جانور خریدنے کی بنا پر نہیں ہے، اس لئے نام کی تعیین سے جانور متعین نہیں ہو گا، اس کے برخلاف غریب آدمی جس پر قربانی واجب نہیں ہے وہ قربانی کی نیت سے جانور خرید لے تو اس پر قربانی جانور کے خریدنے کی بنا پر بطور نذر واجب ہوتی ہے، اس لئے اس جانور کو بدلنا جائز نہ ہو گا، اس اصول پر صاحب استطاعت افراد کی جانب سے خریدے گئے جانوروں میں تعیین کے بعد بھی ناموں میں تبدیلی کی جا سکتی ہے، لیکن غریب لوگوں کی طرف سے خریدے گئے جانوروں میں ناموں کی تبدیلی جائز نہیں ہے۔

بدائع میں ہے:

-------- حواشی --

632 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 5 ص 68 علاء الدين الكاساني سنة الولادة / سنة الوفاة 587 الناشر دار الكتاب العربي سنة النشر 1982 مكان النشر بيروت عدد الأجزاء 7 * الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية ج 5 ص 297 المؤلف: جماعة من العلماء برئاسة الشيخ: نظام الدين البرنهابوري البلخي بأمر السلطان: محمد أورنك زيب عالمكير الطبعة: الثانية، ١٣١٠ هـ الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر (وصوّرتها دار الفكر بيروت وغيرها) عدد الأجزاء: ٦

وأما الذي يجب على الفقير دون الغني فالمشتري للأضحية إذا كان المشتري فقيرا بأن اشترى فقيرشاة ينوي أن يضحي بها،وقال الشافعي رحمه الله: لا تجب وهو قول الزعفراني من أصحابنا وإن كان غنيا لا يجب عليه بالشراء شيء بالاتفاق "وجه" قول الشافعي رحمه الله إن الإيجاب من العبد يستدعي لفظا يدل على الوجوب، والشراء بنية الأضحية لا يدل على الوجوب فلا يكون إيجابا ولهذا لم يكن إيجابا من الغني. "ولنا" أن الشراء للأضحية ممن لا أضحية عليه يجري مجرى الإيجاب وهو النذر بالتضحية عرفا ؛ لأنه إذا اشترى للأضحية مع فقره فالظاهر أنه يضحي فيصير كأنه قال: جعلت هذه الشاة أضحية، بخلاف الغني ؛ لأن الأضحية واجبة عليه بإيجاب الشرع ابتداء فلا يكون شراؤه للأضحية إيجابا بل يكون قصدا إلى تفريغ ما في ذمته ولو كان في ملك إنسان شاة فنوى أن يضحي بها أو اشترى شاة ولم ينو الأضحية وقت الشراء ثم نوى بعد ذلك أن يضحي بها لا يجب عليه سواء كان غنيا أو فقيرا ؛ لأن النية لم تقارن الشراء فلا تعتبر[633]

(وَوَجْهُهُ) أَنَّ نِيَّةَ التَّعْيِينِ قَارَنَتْ الْفِعْلَ وَهُوَ الشِّرَاءُ فَأَوْجَبَتْ تَعْيِينَ الْمُشْتَرِي لِلْأُضْحِيَّةِ ، إلَّا أَنَّ تَعْيِينَهُ لِلْأُضْحِيَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ التَّضْحِيَةِ بِغَيْرِهَا كَتَعْيِينِ النِّصَابِ لِأَدَاءِ الزَّكَاةِ مِنْهُ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ الْأَدَاءِ بِغَيْرِهِ وَتَسْقُطُ عَنْهُ الزَّكَاةُ ، وَهَذَا لِأَنَّ الْمُتَعَيِّنَ لَا يُزَاحِمُهُ غَيْرُهُ،فَإِذَا ضَحَّى بِغَيْرِهِ أَوْ أَدَّى الزَّكَاةَ مِنْ غَيْرِ النِّصَابِ لَمْ يَبْقَ الْأَوَّلُ مُتَعَيَّنًا ، فَكَانَتْ الشَّاةُ مُتَعَيَّنَةً لِلتَّضْحِيَةِ

-------- حواشی --

[633] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 11 ص 178تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م

مَا لَمْ يُضَحِّ بِغَيْرِهَا كَالزَّكَاةِ[634]

* **وهذا بخلاف الوكيل بالشراء أنه إذا اشترى شيئا يقع شراؤه للموكل ،و إن أضاف العقد إلى نفسه لا إلى الموكل ؛ لأنه لما أمره بالشراء فقد أنابه مناب نفسه فكان تصرف الوكيل كتصرفه بنفسه ، ولو اشترى بنفسه كان المشترى له كذا هذا ، والله تعالى أعلم،**[635]

☆"ثم ان تقييد الشراء بكونه لنفسه يشير الى انه ليس له ان يشترى لمؤكل آخر لانه اذا لم يملك الشراء لنفسه فاولىٰ أن لا يملك الشراء لغيره فلو اشتراه للمؤكل الثانى كان للاول "[636]

☆الوكيل بالشراء اذابدل عليه شيئا آخر لا ينفذ فى حق المؤكل ويبقى على ذمة الوكيل[637]"

☆ليس للوكيل بالشراء ان يقبل البيع بدون اذن المؤكل وهٰذا بالاجماع [638]"

☆اذا قيد الوكالة بقيد فليس للوكيل أن يخالفه فان خالف لايكون شراء نافذا على المؤكل ويبقى المال الذى اشتراى عليه [639]"

☆فالمذكور فى كتب الظواہرأن الوكيل اذاخالف ان كا ن

-------- حواشی --

[634] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 11 ص 193تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م

[635] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 11 ص 443تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م

[636] ۔شرح المجلہ للاتاسی:ج۴ص/۴۶۵

[637] ۔شرح المجلہ للاتاسی:ج۴ص/۴۶۲

[638] ۔شرح المجلہ للاتاسی:ج۴ص/۴۸۲

[639] ۔شرح المجلہ للاتاسی:ج۴ص/۴۵۸

الخلاف من حیث الجنس لاینفذ علی الآمر وان کا ن الماتی بہ انفع من الماموربہ....... وان کا ن الخلا ف من حیث الوصف والقدر لا من حیث الجنس ان کا ن الماتی بہ انفع من المامور بہ ینفذ علی الآمر ۔وان کا ن الماتی بہ اضر من المامور بہ لا ینفذ علی الآمر[640]"

☆وان وکل بأ ن یشتر ی لہ کبشا اقرن اعین للاضحیۃ فاشتر ی کبشا اجم لیس اعین لایلزم الآمر لأن ھٰذا مما یر غب فیہ الناس للاضحیۃ فخالف ما امر بہ[641]

*اذا اشتر ی ٰ الوکیل لمؤکلہ شیئا با ذنہ انتقل الملک من البائع الیٰ المؤکل ولم ید خل فی ملک الوکیل[642]"

(ب)لیکن اگر منتظمین نے جانور وکیل بالشراء کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض تجارتی نقطۂ نظر سے یایوں ہی بلانیت خریدے تھے اور خریدنے کے بعد ناموں کی تعیین کی توامیر وغریب تمام حصہ داروں کے ناموں میں تبدیلی کی اجازت ہو گی ،اس لئے کہ اصل تعیین کا وقت بوقت خرید ہوتا ہے یابوقت ذبح ،درمیانی عرصہ میں تعیین سے لزوم ثابت نہیں ہوتا۔

شامی میں ہے:

فإن لم يكن له نية عند الشراء ولكن لم يوجبها حتى شرك الستة جاز والأفضل أن يكون ابتداء الشراء منهم أو من أحدهم بأمر الباقين حتى تثبت الشركة في الابتداء اه وقوله لأنه ما أوجب الكل على نفسه بالشراء الخ يدل على أن معنى إيجابها لنفسه أن يشتريها لنفسه أو ينوي بعده القربة ومثله قوله في شرح اللباب أي بتعيين النية وتخصيصها له إذا عرفت ذلك فالصور ستة إما أن يشتريها لنفسه خاصة أو يشتريها بلا نية

-------- حواشی --

[640] ۔المحیط البرھانی:ج۱۰ص/۸۱

[641] ۔فتاویٰ ہندیہ:ج۵ص/۳۰۶کتاب الاضحیۃ،الباب لتاسع فی المتفرقات،مکتبہ زکریادیوبند

[642] ۔ المغنی فصل واذا اشتریٰ الوکیل لمؤکلہ شیئا باذنہ :ج۷ ص/۲۴۵

ثم يعينها لنفسه أو يشتريها بلا نية ولم يعينها لنفسه أو يشتريها بنية الشركة أو يشتريها مع ستة أويشتريها وحده بأمرهم فقول الشارح شريت لقربة لا يصلح على إطلاقه بل هو خاص بما عدا الصورتين الأوليين لكن ينبغي أن يكون هذا التفصيل محمولا على الفقير لأن الغني لا تجب عليه بالشراء بدليل ما ذكره في أضحية البدائع عن الأصل من أنه لو اشترى بقرة ليضحي بها عن نفسه فأشرك فيها يجزئهم والأحسن فعل ذلك قبل الشراء قال وهذا أي قوله يجزئهم محمول على الغني لأنها لم تتعين أما الفقير فلا يجوز أن يشرك فيها لأنه أوجبها على نفسه بالشراء للأضحية فتعينت اه لكن سوى في الخانية في مسألة الأضحية بين الغني والفقير فتأمل[643]

اجتماعی قربانی میں اگر کچھ رقم بچ جائے

سوال نمبر (۳): اجتماعی قربانی میں اگر رقم بچ جائے اور اصل مالک کو واپس کرنا یا اس سے اجازت لینا مشکل ہو، تو اس رقم کا کیا حکم ہوگا؟ کیا وہ رقم منتظمین اپنے استعمال میں لا سکتے ہیں؟

الجواب: اگر منتظمین نے وکیل بالشراء کی حیثیت سے حصہ داروں کے ناموں کی تعیین کے ساتھ جانور خریدے تھے اور اس میں کچھ رقم بچ گئی، تو یہ رقم منتظمین کے پاس امانت ہے اور مالک کی اجازت کے بغیر اس کو اپنے استعمال میں لانا درست نہیں ہے، وکیل بالشراء مؤکل کی ہدایات کا پابند ہوتا، وہ اس کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا، اس کے تصرفات گویا مؤکل کے تصرفات ہیں، اور یہ سب کچھ دیانت وامانت پر مبنی ہے، الا یہ کہ حصہ داران باقی رقم ان کو استعمال کرنے کی اجازت دے دیں۔

وهذا بخلاف الوكيل بالشراء أنه إذا اشترى شيئا يقع شراؤه للموكل ،و إن أضاف العقد إلى نفسه لا إلى الموكل ؛ لأنه لما أمره بالشراء فقد أنابه مناب نفسه فكان تصرف الوكيل كتصرفه بنفسه ، ولو اشترى بنفسه كان

-------- حواشی ---

[643] - حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ج 2 ص 615 ابن عابدين.الناشر دار الفكر للطباعة والنشر.سنة النشر 1421هـ – 2000م.مكان النشر بيروت.عدد الأجزاء 8

المشترى له كذا هذا ، والله تعالى أعلم،[644]

بخلاف الوكيل بالشراء أن له ولاية مطالبة الموكل بالثمن بعد الشراء قبل أن يؤدي هو من مال نفسه لأن هناك الثمن يقابل المبيع, والملك في المبيع كما. وقع وقع للموكل فكان الثمن عليه فكان له أن يطالبه به[645]

"وأما" الوكيل بالشراء فالتوكيل بالشراء لا يخلو إما أن كان مطلقا أو كان مقيدا, فإن كان مقيدا يراعى فيه القيد إجماعا لما ذكرنا, سواء كان القيد راجعا إلى المشترى أو إلى الثمن, حتى إنه إذا خالف يلزم الشراء إلا إذا كان خلافا إلى خير فيلزم الموكل[646]

لیکن اگر منتظمین نے بلا تعیین نام فروخت کرنے کے ارادے سے جانور خریدے اور پھر حصہ داروں کو مقررہ قیمتوں پر فروخت کیا تو اصل قیمت سے زائد رقم نفع قرار پائے گی، اس کو واپس کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فإنه إذا ثمنه (بما قام عليه وبفضل) مؤنة وإن لم تكن من جنسه كأجر قصار ونحوه، ثم باعه مرابحة على تلك القيمة جاز. مبسوط.[647]

"وشرطهاكون الاجرة والمنفعة معلومتين لأن جهالتهما تفضى الى المنازعة[648]"

-------- حواشی --

[644] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 11 ص 443تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م

[645] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 13 ص 28تاليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م

[646] -بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 13ص 82تاليف:علاءالدين أبوبكربن مسعودالكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت–لبنان الطبعةالثانية1406هـ–1986م

[647] -شامی ،کتاب البیوع ،باب المرابحۃ والتولیۃ ج 5 ص 134 کراچی

[648] ۔ الفتاویٰ الهندیہ :ج۴ ص/۴۱۱ کتاب الاجا رہ مکتبہ زکریا دیوبند

قربانی میں نظم وانتظام کی اجرت وصول کرنا

سوال نمبر (۴): قربانی کے حصے حاصل کرنے والے محصلین کو منتظمین کی طرف سے فی حصہ جو اجرت دی جاتی ہے، توکیااس اجرت کو قربانی کی قیمت میں شامل کرکے حصے داروں سے وصول کیاجاسکتاہے؟

الجواب: منتظمین حصہ داروں کے وکیل ہوتے ہیں، اوروکالت پر اجرت لیناجائزہے، لیکن وکالت کبھی بطور تبرع بھی ہوتی ہے اور کبھی اجرت پر بھی، اس لئے حصہ داروں کو علم میں لائے بغیران سے اجرت وصول کرناجائز نہیں، الایہ کہ کسی کایہ شغل معروف ہواورلوگ جانتے ہوں کہ اس کاکام اجرت پر ہوتاہے ،توالمعروف کالمشروط کے اصول پر یہ اپنی مقررہ اجرت قیمت میں شامل کرسکتاہے:

إِذَا شُرِطَتْ الْأُجْرَةُ فِي الْوَكَالَةِ وَأَوْفَاهَا الْوَكِيلُ اسْتَحَقَّ الْأُجْرَةَ , وَإِنْ لَمْ تُشْتَرَطْ وَلَمْ يَكُنْ الْوَكِيلُ مِمَّنْ يَخْدُمُ بِالْأُجْرَةِ كَانَ مُتَبَرِّعًا . فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُطَالِبَ بِالْأُجْرَةِ) يَسْتَحِقُّ فِي الْإِجَارَةِ الصَّحِيحَةِ الْأُجْرَةَ الْمُسَمَّى[649]

وانمایجب للوكيل اجر علیٰ عملہ ان شرطہ لہ ذلک صریحاً اوبدلالۃ العرف والعادة بان کان الوكيل ممن جرت عادتہ ان یعمل باجرة[650]

قربانی پیکج

سوال نمبر (۵): بعض ادارے بطور تجارت اجتماعی قربانی کانظم کرتے ہیں، جس کاایک طریقہ یہ ہوتاہے کہ ادارے کے ذمہ داران کچھ جانوراپنی ذاتی رقم سے خریدکررکھ لیتے ہیں، اورنیت یہ ہوتی ہے کہ ان کے حصے نفع کے ساتھ فروخت کریں گے چنانچہ وہ ایک پیکیج اس طرح بناتے ہیں، کہ جانور کی خریداری سے لے کر قربانی تک کی تمام ذمہ داری لیتے ہوئے ایک متعینہ رقم وصول کرتے ہیں، گویایہ ٹھیکہ کی ایک

-------- حواشی --

[649] -درر الحكام شرح مجلة الأحكام ج 3 ص 593 علي حيدر تحقيق تعريب: المحامي فهمي الحسيني الناشر دار الكتب العلمية مكان النشر لبنان / بيروت عدد الأجزاء 16×4

[650] -شرح المجلۃ لخالدالاتاسی ،الباب الثالث فی بیان احکام الوکالۃ ،المادۃ ::1467 ج 4 ص 445

صورت ہوتی ہے، پھر یہ حضرات اپنے حساب سے یعنی نفع کے وقت قیمت متعین کر کے حصہ داروں کی طرف سے قربانی کرتے ہیں، قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوتا ہے، وہ ان کا نفع ہوتا ہے ،اس سلسلے میں قابل تحقیق امور یہ ہیں:

الف: کیااس طرح پیکج فروخت کر کے دوسروں کی طرف سے قربانی کرنااوراس سے نفع کماناشرعاً درست ہوگا؟ اس کی فقہی تخریج کیاہوگی؟ خاص طور پر یہ امر ملحوظ رہے کہ یہاں ادارہ کے منتظمین قربانی کرنے والوں کی طرف سے وکیل بالشراء اور وکیل بالتضحیۃ وغیرہ ہونے کے ساتھ بائع بھی خود ہی ہوتے ہیں۔

ب: اگر جانور پہلے سے خریدے ہوئے نہ ہوں بلکہ حصے کی رقم ملنے کے بعد خریدے جائیں تو کیا حکم ہے؟

الجواب - الف: مذکورہ پیکج میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ کسی ایک یا چند متعینہ اشخاص کی قربانی کی نیت سے جانور نہ خریدے جائیں ،بلکہ عام تجارت کے ارادے سے اپنی رقم سے نقد یاادھار جانور خرید کر ان پر قبضہ حاصل کر لیاجائے اور پھر نفع سمیت ان کی قیمت طے کر کے آنے والے حصہ داروں کے ہاتھ فروخت کئے جائیں، اب تک منتظم کی حیثیت جانور والوں کے مقابلے میں مشتری کی اور حصہ داروں کے مقابلے میں بائع کی ہے، پھر اگر حصہ دار ذبح کا وکیل بھی اسی کو بنادیں تب یہ وکیل بالتضحیۃ بھی ہوجائے گا اوراس کے لئے تبرعاً یا اجرت پر حصہ داروں کی طرف سے قربانی کی ذمہ داری ادا کرنا درست ہوگا۔

(ب) لیکن اگر قربانی کے جانور حصہ داروں کے وکیل کی حیثیت سے خریدے جائیں تو وہ جانور قربانی کے لئے متعین ہوجاتے ہیں، اور قربانی کے جانور سے وکیل یا اصیل کے لئے انتفاع مکروہ ہے، اس لئے اس صورت میں قربانی کے جانوروں سے جسمانی یامالی نفع اٹھانے کی اجازت نہیں ہوگی، فقہاء نے اس طرح کے نفع کو قابل تصدق قرار دیاہے،۔۔۔ ظاہر ہے کہ رقم ملنے کے بعد اگر کوئی شخص خریداری کرتا ہے تو قرین قیاس یہی ہے کہ وہ حصہ داروں کے وکیل بالشراء کی حیثیت سے جانور خرید رہاہے ،اور وکیل کے لئے قربانی کے متعینہ جانوروں سے انتفاع کرنااوران کو ذریعۂ آمدنی بنانادرست نہیں ہے۔

البتہ جانور خریدنے کے بعد حسب حصہ لوگوں سے رقوم لی جائیں اور قربانی کے لئے جانوروں کی

تعیین کی جائے تو نفع اوراجرت دونوں کی رعایت کرتے ہوئے قیمت وصول کی جاسکتی ہے۔

(وكره جز صوفها قبل الذبح) لينتفع به،فإن جزه تصدق به، ولا يركبها ولايحمل عليها شيئا ولا يؤجرها، فإن فعل تصدق بالاجرة . حاوي الفتاوى.لانه التزم إقامة القربة بجميع أجزائها (بخلاف ما بعده) لحصول المقصود. مجتبى[651]

أَنَّ الْمُشْتَرَاةَ لِلْأُضْحِيَّةِ مُتعَيَّنَةٌ لِلْقُرْبَةِ إلَى أَنْ يُقَامَ غَيْرُهَا مَقَامَهَا فَلَا يَحِلُّ الِانْتِفَاعُ بِهَا مَا دَامَتْ مُتَعَيَّنَةً[652]

وَلَوْ اشْتَرَى شَاةً لِلْأُضْحِيَّةِ يُكْرَهُ أَنْ يَحْلِبَهَا أو يَجُزَّ صُوفَهَا فَيَنْتَفِعَ بِهِ لِأَنَّهُ عَيَّنَهَا لِلْقُرْبَةِ فَلَا يَحِلُّ له الِانْتِفَاعُ بِجُزْءٍ من أَجْزَائِهَا قبل إقَامَةِ الْقُرْبَةِ بها كما لَا يَحِلُّ له الِانْتِفَاعُ بِلَحْمِهَا إذَا ذَبَحَهَا قبل وَقْتِهَا وَمِنْ الْمَشَايِخِ من قال هذا في الشَّاةِ الْمَنْذُورِ بها بِعَيْنِهَا من الْمُعْسِرِ وَالْمُوسِرِ وفي الشَّاةِ الْمُشْتَرَاةِ لِلْأُضْحِيَّةِ من الْمُعْسِرِ فَأَمَّا الْمُشْتَرَاةُ من الْمُوسِرِ لِلْأُضْحِيَّةِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَحْلُبَهَا وَيَجُزَّ صُوفَهَا كَذَا في الْبَدَائِعِ وَالصَّحِيحُ أَنَّ الْمُوسِرَ وَالْمُعْسِرَ في حَلْبِهَا وَجَزِّ صُوفِهَا سَوَاءٌ هَكَذَا في الْغِيَاثِيَّةِ[653]

جَزَّ صُوفَهَا يَتَصَدَّقُ بِهِمَا وَلَا يَنْتَفِعُ بِهِمَا ا هـ .وَقَالَ فِي الْبَدَائِعِ وَإِنْ انْتَفَعَ تَصَدَّقَ بِمِثْلِهِ وَإِنْ تَصدَّقَ بِقِيمَتِهِ جاز فَإِنْ وَلَدَتْ الْأُضْحِيَّةُ وَلَدًا يُذْبَحُ مَعَ الْأُمِّ كَذَا ذَكَرَهُ فِي الْأَصْلِ .وَقَالَ أَيْضًا وَإِنْ بَاعَهُ تَصَدَّقَ بِثَمَنِهِ ؛ لِأَنَّ الْأُمَّ

-------- حواشی---

[651] -الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة ج 5 ص 642 المؤلف : محمد ، علاء الدين بن علي الحصكفي (المتوفى : 1088هـ)

[652] - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 11 ص 224تأليف: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 587هـ دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان الطبعة الثانية 1406هـ – 1986م

[653] -الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية ج 5 ص 300 المؤلف: جماعة من العلماء برئاسة الشيخ: نظام الدين البرنهابوري البلخي بأمر السلطان: محمد أورنك زيب عالمكير الطبعة: الثانية، ١٣١٠ هـ الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر (وصَوّرتها دار الفكر ببيروت وغيرها)عدد الأجزاء: ٦

تعَيَّنَتْ لِلْأُضْحِيَّةِ وَالْوَلَدُ يَحْدُثُ عَلَى وَصْفِ الْأُمِّ فِي الصِّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ فَتَسْرِي إلَى الْوَلَدِ كَالرِّقِّ وَالْحُرِّيَّةِ وَمِنْ الْمَشَايِخِ مَنْ قَالَ هَذَا فِي الْأُضْحِيَّةِ الْمُوجَبَةِ بِالنَّذْرِ أَوْ مَا هُوَ فِي مَعْنَى النَّذْرِ كَالْفَقِيرِ إذَا اشْتَرَى شَاةً لِلْأُضْحِيَّةِ فَأَمَّا الْمُوسِرُ إذَا اشْتَرَى شَاةً لِلْأُضْحِيَّةِ فَوَلَدَتْ لَا يَتْبَعُهَا وَلَدُهَا ؛ لِأَنَّ فِي الْأَوَّلِ تَعَيَّنَ الْوُجُوبُ فِيهافَيَسْرِي إلَى الْوَلَدِ وَفِي الثَّانِي لَمْ يَتَعَيَّنْ ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ التَّضْحِيَةُ بِغَيْرِهَا فَكَذَا وَلَدُهَا[654]

★"المرابحة بيع بمثل الثمن الاول وزيادة ربح الى قوله والكل جائز [655]"

اجتماعی قربانی کے نظم کے لئے مدرسہ کے مال کا استعمال

سوال شق (ج): کیاکوئی دینی مدرسہ منفعت وفائدے کے پیش نظر نیز اس بناپر کہ لوگوں کی قربانیاں بے غبار طریقے پر اداہو جائیں، مدرسہ کے مال سے اجتماعی قربانی کا نظم کر سکتا ہے؟

الجواب: بلاشبہ مدارس اسلامیہ کے لئے مالی اعتبار سے یہ ایک بہت منفعت بخش عمل ہے ،نیز مدارس میں علماء کی موجودگی میں جس قدر احتیاط اور مسائل شرعیہ کی رعایت کی جاسکتی ہے وہ کہیں اور ممکن نہیں،اس لئے مدرسہ کے متولی یاانتظامیہ کمیٹی کی اجازت سے زکوۃ کے علاوہ دیگر مدات کی رقوم بطور قرض اس کے لئے استعمال کی جاسکتی ہیں،تاکہ جانور پہلے سے خرید کر حصہ داروں کے ہاتھوں فروخت کئے جاسکیں۔نیز لوگوں کے لئے بھی آسانیاں فراہم ہوں اور علماء کی نگرانی میں ان کی قربانیاں انجام دی جائیں۔

عام طور پر کتب فقہ میں مال وقف کو بطور قرض کسی کو دینے کی اجازت نہیں دی گئی ہے کہ اس سے مال وقف کے غلط استعمال کا دروازہ کھلے گا،لیکن وہیں بعض ایسی جزئیات بھی موجود ہیں جن میں فقہاء نے

-------- حواشی --

[654] -درر الحكام شرح غرر الأحكام ج 3 ص 266 المؤلف : محمد بن فراموز الشهير بمنلا خسرو (المتوفى : 885ھ)

[655] ۔ الفتاویٰ الھندیہ :کتاب البیوع الباب الرابع عشر فی المرابحہ والتولیۃ والوضعیۃ :ج۳ ص/۱۶۰ زکریا دیوبند

مال وقف کے زائد حصہ کو جس کی ابھی حاجت نہ ہو کسی قابل اعتماد شخص کو دینے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس کے پاس مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور ضرورت پڑنے پر وہ مال واپس ہو جائے، اس لئے کہ اس صورت میں مال وقف کا نسبتاً زیادہ تحفظ ہے:

قال في جَامِعِ الْفُصُولَيْنِ ليس لِلْمُتَوَلِّي إيدَاعُ مَالِ الْوَقْفِ وَالْمَسْجِدِ إلَّا مِمَّنْ في عِيَالِهِ وَلَا إقْرَاضُهُ فَلَوْ أَقْرَضَهُ ضَمِنَ وَكَذَا الْمُسْتَقْرِضُ وَذَكَرَ أَنَّ الْقَيِّمَ لو أَقْرَضَ مَالَ الْمَسْجِدِ لِيَأْخُذَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ وهو أَحْرَزُ من إمْسَاكِهِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وفي الْعُدَّةِ يَسَعُ الْمُتَوَلِّيَ إقْرَاضُ ما فَضَلَ من غَلَّةِ الْوَقْفِ لو أَحْرَزَ اه[656]

★" وفي القنية ولا يجوز للقيم شراء شيء من مال المسجد لنفسه ولا البيع له وإن كان فيه منفعة ظاهرة للمسجد.....قال فى جامع الفصوليين:ليس للمتولى ايداع مال الوقف والمسجد الاممن فى عيالہ ولا اقراضہ فلواقرضہ ضمن وكذا المستقرض"[657]

★"اذادفع الوكيل بالشراء الثمن من مالہ من غير صريح اذن المؤكل وقبض المبيع فلہ ان يرجع بہ علىٰ الؤكل لوجود الاذن دلالتہ :لأن الحقوق لما كانت الى العاقد وقد علمہ المؤكل يكون راضياً بدفعہ"[658]

اس سے استیناس کرتے ہوئے میرا خیال یہ ہے کہ اگر مدرسہ کے پاس گنجائش ہو اور دیگر بنیادی

-------- حواشی --------

[656]- البحر الرائق شرح كنز الدقائق ج 5 ص 269 زين الدين ابن نجيم الحنفي سنة الولادة 926هـ/ سنة الوفاة 970هـ الناشر دار المعرفة مكان النشر بيروت★ مجمع الضمانات في مذهب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان ج 2 ص 704 أبي محمد بن غانم بن محمد البغدادي سنة الولادة -/ سنة الوفاة 1030هـ تحقيق أ.د محمد أحمد سراح، أ.د علي جمعة محمدعدد الأجزاء 2

[657] ۔ البحرالرائق :ج ۵ ص/۴۰۱ كتاب الوقف،مكتبہ زكريا ديوبند

[658]۔ اللباب فى شرح الكتاب :ج۲ ص/۱۴۳كتاب الوكالۃ دارالكتب لعلميہ بيروت

ضروریات فوری طور پر متأثر نہ ہوں تو اجتماعی قربانی کے عمل میں مدرسہ کی کچھ رقم لگائی جاسکتی ہے، تاکہ نسبتاً بڑے نفع کے ساتھ وہ رقم واپس ہو، اس میں نقصان کا اندیشہ کم ہے، علاوہ کھال کی منفعت مزید ہے۔

اجتماعی قربانی کا مناسب اور قابل عمل طریقہ

سوال نمبر (٦): اجتماعی قربانی کا شرعی اعتبار سے درست اور شفاف نیز موجودہ زمانے میں قابل عمل طریقۂ کار آپ کے نزدیک کیا ہو سکتا ہے؟ ایک تفصیلی خاکہ تحریر فرمائیں، جس میں مرحلہ وار تمام امور کا ذکر ہو، نیز اس میں تبرعاً اور تجارۃً دونوں صورتوں سے متعلق جزئیات کی رعایت بھی موجود ہو۔

الجواب: میرے نزدیک اجتماعی قربانی کی یہ صورت اختیار کی جانی چاہئے کہ:

☆ اپنی ذاتی رقم سے نقد یا جانور والے سے ادھار معاملہ کر کے پہلے جانور خریدے جائیں اور ان پر قبضہ حاصل کر لیا جائے، پھر نفع اور دیگر اخراجات کا توازن دیکھ کر ان کی قیمت متعین کی جائے، اور جانوروں کے معیار کے لحاظ سے حصہ داروں کے ہاتھ ان کو فروخت کیا جائے، اور پھر وکیل بالتضحیۃ ہو کر ان کی طرف سے تبرعاً یا اجرت پر قربانی کا عمل انجام دیا جائے، اور گوشت میں تمام اجزاء مخلوط کر کے مساوی حصے بنا دیئے جائیں اور حسب طلب حصہ داروں کے حوالے کئے جائیں، اور جو لوگ اپنا حصہ نہ لینا چاہیں تو ان کی اجازت سے مدرسہ کے طلبہ اور دیگر مستحقین اس گوشت کو استعمال کریں۔ واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم۔

6
اسلامی قانون اور سیاست
اختر امام عادل قاسمی
5
اختر امام عادل قاسمی
4
جدید مالی معاملات اور مسائل
اختر امام عادل قاسمی
3
جدید عائلی مسائل
نکاح و طلاق
اختر امام عادل قاسمی
2
اختر امام عادل قاسمی
1
اختر امام عادل قاسمی